NORSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT

Utgitt av

NILS ALSTRUP DAHL, REIDAR HAUGE
JOHAN B. HYGEN, ARVID S. KAPELRUD
JACOB S. JERVELL, EINAR MOLLAND
SIGMUND MOWINCKEL,
KRISTEN VALKNER

61. ÅRGANG

UNIVERSITETSFORLAGET

OSLO 1960

© Norges almenvitenskaplige forskningsråd 1960

Gruppe A. 58T-1

Aktietrykkeriet i Trondhjem

INNHOLD

AVHANDLINGER

Carl J. Bjerkelund: Stilen i de paulinske formaningssetninger 193
Peder Borgen: Brød fra himmel og fra jord. Om haggada i palestinsk midrasj, hos Philo og i Johannesevangeliet 218
Peter Wilhelm Bøckman: Mytetenkning og gudshandling hos Reinhold Niebuhr 41
Nils Alstrup Dahl, se Olof Linton
Reidar Hauge: Teologiske strømninger i vår tid 1
Jacob S. Jervell: Herodes Antipas og hans plass i evangelieoverleveringen 28
— Til spørsmålet om tradisjonsgrunnlaget for Apostlenes gjerninger 160
Olof Linton og *Nils Alstrup Dahl:* Imago dei. Opposisjonsinnlegg 65
Arvid S. Kapelrud: Levde Deuterojesaja i Judea? 23
— Ba'als kamp mot havets fyrste i Ras Sjamra-tekstene 241
Sigmund Mowinckel: Loven og de 8 termini i Sl. 119 (I–II) 95
— Loven og de 8 termini i Sl. 119 (III–IV) 129

HJEMME OG UTE

Ny engelsk bibeloversettelse (*J. B. Hygen*) 176

LITTERATUR

Adam, A: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis (Jacob Jervell) 177
Barth, K. se Luyten
Bultmann, Rudolf: Marburger Predigten (J. B. Hygen) 62
Cullmann, O.: Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? (J. B. Hygen) 255
Danske messebøger fra reformationstiden (Helge Fæhn) 61
Dødehavsteksterne. I oversættelse med noter ved Eduard Nielsen og Benedikt Otzen (N. A. Dahl) 128
Edwien, Andreas: Idékampen i det bibelske gudsbilde (N. A. Dahl) 180
Hennecke, Edgar: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (N. A. Dahl) 184
Humaniora norvegica Vol. 4:1955–56 (J. B. Hygen) 64
Huppenbauer, H. W.: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. (Arvid S. Kapelrud) 178

Jaspers, K. se Luyten
Kragerud, Alv: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium (N. A. Dahl) ... 188
Krarup, F. C.: Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun. Udg. af P. G. Lindhardt (Einar Molland) ... 59
Lindhardt, P. G. se Krarup
Luyten, N. M., A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth: Immortalité (J. B. Hygen) 255
Lähteenmäki, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther (J. B. Hygen) ... 252
Neue Zeitschrift für systematische Theologie (J. B. Hygen) ... 64
Nielsen, Eduard se Dødehavsteksterne
Otzen, B. se Dødehavsteksterne
Portmann, A. se Luyten
R. G. G. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3 Aufl., Bd. III (J. B. Hygen) ... 191
Schweitzer, Albert: Friede oder Atomkrieg (J. B. Hygen) ... 63
Wolff, H. W.: Dodekapropheton. Hosea. (A. S. Kapelrud) ... 256

NORSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT

Utgitt av

NILS ALSTRUP DAHL, REIDAR HAUGE
JOHAN B. HYGEN, JACOB S. JERVELL,
ARVID S. KAPELRUD, EINAR MOLLAND
SIGMUND MOWINCKEL,
KRISTEN VALKNER

62. ÅRGANG

UNIVERSITETSFORLAGET

OSLO 1961

SAN FRANCISCO THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

© Norges almenvitenskapelige forskningsråd 1961

Gruppe A. 58T–1

Aktietrykkeriet i Trondhjem

INNHOLD

AVHANDLINGER

Knut Enger: Perspektivisk pastoralteologi 21
Helge Fæhn: Konfirmasjonsordningene i de lutherske kirker i dag 211
Reidar Hauge: Emil Brunners dogmatikk 81
Johan B. Hygen: Avmytologisering og forkynnelse 177
Jacob Jervell: Evangelium, apostolat og kirkeordning 1
— Skilsmisse og gjengifte etter Det nye testamente 195
Arvid S. Kapelrud: Dødehavstekstene og urkristendommen 113
Alv Kragerud: En gnostisk teodicé 144
Einar Molland: Den kirkehistoriske forsknings sekularisering 65
Sigmund Mowinckel: Jeg'et i Qumransalmene 28
— Kan forholdet mellem Det gamle og Det nye testamente uttrykkes som profeti og oppfyllelse? 223
Kristen Valkner: Bisperekrutteringen i Norge siden 1900 74
— Fra «professorstridens» tid 102
— Er vår vanlige oppfatning av den lutherske ortodoksi riktig? 128

LITTERATUR*

Andenæs, Johs.: Alminnelig strafferett (JBH) 248
Aeschimann, A.: Le prophète Jérémie (ASK) 58
Dupont-Sommer, André: Die essenischen Schriften vom Toten Meer (ASK).... 172
Fjellbu, Arne: En biskop ser tilbake (JBH) 62
Knight, George A. F.: A Christian theology of the Old Testament (ASK) 61
Leeuw, V. de: De Ebed Jahweh-profetieen (ASK)..... 60
Lüthi, Kurt: Gott und das Böse (JBH) 173
Martin-Achard, R.: Israel et les nations (ASK) 57
Næss, Arne: Gandhi og atomalderen (JBH) 63
Oyen, Hendrik van: Theologische Erkenntnislehre (JBH) 250
Pelikan, Jaroslav: Human Culture and the Holy (JBH) 251

Seidelin, Anna Sophie: Moses (ASK) 61
Smend, R.: Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (ASK) 58
Sundby, Olof: Luthersk äktenskapsuppfattning (JBH) 244
Thielicke, Helmut: Theologische Ethik, I. (JBH) 238
Visser't Hooft, W. A.: Rembrandts Weg zum Evangelium (JBH) 244

Melding om vitenskapelig prestekurs 57, 107

* Anmeldernavn forkortet: JBH: Johan B. Hygen, ASK: Arvid S. Kapelrud.

TEOLOGISKE STRØMNINGER I VÅR TID

Av REIDAR HAUGE

Å gi en oversikt over de teologiske strømninger i vår tid er ikke noen lett oppgave. Det er så mange linjer som krysser hverandre, og der er bevegelse i så forskjellige retninger at det er umulig å fremheve en bestemt strømning som den dominerende eller karakteristiske. Ja, det fører ikke frem om vi fester oss ved 2 eller 3 strømninger heller, og vår tids teologi kan iallfall ikke deles opp i et antall teologiske skoler. Vi lever ikke i de teologiske skolers tid, og vi gir ikke et adekvat eller fyldig bilde av den teologiske situasjon om vi forsøker å stille forskjellige skoler opp mot hverandre. Når vi i dag snakker om teologiske strømninger, må vi ikke først og fremst tenke på skoler og skoledannelser, men på de enkelte teologer og deres arbeid med problemene. Dette betyr ikke bare at den som skal forsøke å gi et teologisk rundskue er tvunget til en sterk begrensning, det betyr også at en viss vilkårlighet er uunngåelig — det er litt av en skjønnssak hva man skal ta med og hva ikke. Men selv om det uensartede ved vår tids teologi gjør det vanskelig å gi en oversikt, er det nettopp i en slik tid også berikende å følge med i den teologiske verden. Hvis vi ikke bare spør hvilken skole vi skal slutte oss til, eller endog om den skole vi allerede *har* sluttet oss til, har vind i seilene eller ikke, men hvilke problemer teologien arbeider med i dag og hvilken hjelp den gir oss til å løse disse problemer, er det i høy grad interessant og verdifullt å orientere seg i tidens teologi.

At vi ikke lever i de teologiske skolers tid skal ikke forståes slik at vi i dag overhodet ikke kan tale om teologiske grupper. Hvis vi

tenker på den kontinentale og spesielt den tyskspråklige teologi, kan vi i det vesentlige regne med 3 grupper — en Barth-gruppe, en Bultmann-gruppe og en luthersk konfesjonell gruppe som ikke på tilsvarende måte er knyttet til en bestemt nålevende teologs navn, men som blir representert f. eks. av de nåværende Heidelberger-dogmatikere og Erlanger-dogmatikere. Der er en Barth-gruppe, og uansett hva man mener om Barth, er det et faktum at han fremdeles øver en mektig innflytelse på teologiens utvikling. Til tross for megen motstand og mange avskallinger er den gruppe som man kan kalle Barth-gruppen fremdeles bemerkelsesverdig sterk, og det er like nødvendig å ta stilling til Barths teologi som noensinne før. Ikke minst oppsiktsvekkende er det siste decenniums omfattende romersk-katolske litteratur om Barths teologi, både på tysk og fransk og italiensk og andre språk.[1] Der er en Bultmann-gruppe, og hvis vi ser det fra et numerisk synspunkt, er Bultmann-gruppen for tiden kanskje sterkere enn Barth-gruppen. Enkelte uttalelser kan tyde på at Bultmanns innflytelse er blitt mindre i det siste, men det er ikke lett å si om det er tilfelle, og på 2 måter er den iallfall påviselig meget stor: for det første er en lang rekke nytestamentlige lærestoler, spesielt i Tyskland, besatt med disipler av Bultmann, og for det annet har har han og hans disipler åpenbart et meget sterkt tak på mange unge teologer. Også om Bultmann må vi si at den interesse og aktivitet han har fremkalt på katolsk hold er bemerkelsesverdig.[2] Den tredje av de nevnte grupper er kanskje den minste, men også den er en faktor som hører med, og den kan sies å ha fått sitt teologiske organ i «Kerygma und Dogma». Men selv om vi altså kan eller må snakke om teologiske grupper, er disse grupper ikke skoler i gammel mening. De er ikke på langt nær så homogene som de teologiske skoler tradisjonelt har vært. Hva Barth-gruppen angår, er det ikke bare eller først og fremst de som i alle deler har erklært seg enige med Barth, som må regnes med til denne gruppe. De som vi i første rekke må tenke på er slike som nok har mottatt avgjørende impulser fra den store sveitsiske teolog, men som også er meget selvstendige overfor ham og som ikke har vært redde for å ta avstand fra ham. Barth har da også stadig fremhevet sin glede over at han aldri har vært besværet «mit der Würde und Bürde eines Schulhauptes».[3] Med hensyn til Bultmann kan vi konstatere noe av det samme. Hvis vi f. eks.

tenker på diskusjonen om den historiske Jesus, er det nettopp en del av Bultmanns egne disipler som har ført ut over ham, og selv om vi kan si at det gjelder enkeltheter og ikke grunnsynet, betyr det at heller ikke Bultmann-gruppen er en skole i vanlig mening. Heller ikke den tredje gruppe kan sies å være en skole. De teologer som hører med til den har f. eks. hatt en nokså forskjellig bakgrunn og utviklingshistorie.

Hvorvidt vi ved siden av disse 3 grupper også skal tale om en fjerde og eventuelt femte, kan diskuteres. Man kan spørre om den såkalte frisinnede eller nyliberale teologi i Sveits, representert i første rekke av Martin Werner, også skal betegnes som en gruppe. Werner, som nylig er trådt tilbake som ordinarius i Bern, har forsøkt å trekke dogmatiske konsekvenser av Albert Schweitzers oppfatning av den historiske Jesus og hans forkynnelse. I tilknytning til Schweitzer legger han vekt på parusiens utebliven, og mener at det gamle kristologiske dogme er en erstatning for den parusi som ikke inntraff. Man kan med noen rett si at han har dannet en gruppe, men stor tilslutning har denne gruppe ikke hatt, og det er ting som tyder på at den er i ferd med å gå i oppløsning. Fritz Buri, som har ført Werners tanker videre, og som har kombinert dem med visse eksistensialfilosofiske og eksistensialteologiske synsmåter, synes i det siste å ha fjernet seg fra Werner, og den såkalte frisinnede teologi er vel da neppe representert ved de teologiske fakulteter. Man kan spørre om Lunda-teologien skal betraktes som en fjerde eller femte gruppe, men bortsett fra at også den holder på å bli sprengt, synes den i Tyskland ofte å bli assosiert med den gruppe som ikke er knyttet til noe annet navn enn Luthers. Man kan endelig spørre om vi ved siden av Barth-gruppen og Bultmann-gruppen og Luther-gruppen også skal tale om en Tillich-gruppe. Utvilsomt er Tillich en mann som man hører på i dag, ikke bare i Amerika, men også på det europeiske kontinent, men dermed er det ikke sagt at det er riktig å snakke om en Tillich-gruppe. Det som jeg har sagt om disse andre teologer bekrefter iallfall at man skal være varsom med å konstatere teologiske skoler, og vi kan da også nevne ansette nåtidsteologer som vi ikke godt kan sette i forbindelse med noen av de virkelige eller angivelige grupper vi har vært inne på. Emil Brunner har i dag ikke noen innflytelse som kan sammenliknes med Barths eller Bultmanns. Han

er i ferd med å fullføre tredje bind av sin dogmatikk, og hans posisjon er vesentlig forskjellig både fra Barths og Bultmanns, men leder for en gruppe kan vi ikke si at han er.

Hvis vi tenker på den engelsktalende verden, kan vi si at meget av det samme gjelder der også. Ikke minst er det tilfelle i Amerika. Også der er situasjonen temmelig uoversiktlig, og vi kan kanskje i enda mindre grad enn i Europa tale om teologiske skoler. De gamle skoler spiller ikke noen stor rolle lenger. Den gamle typiske amerikanske teologiske liberalisme er i det vesentligste en fortidig størrelse. Der er eksempler på at man forsøker å gi den liberale teologi en mer positiv vurdering enn den jevnlig er gjenstand for i dag, men det betyr ikke at man bare vil fornye det som var. Den gamle fundamentalisme eksisterer fremdeles, men den er begrenset til bestemte kretser, og stort sett synes den ikke å bli tatt teologisk alvorlig. Man taler om nysupranaturalisme, og sier at denne nysupranaturalisme ytrer seg dels som nyortodoksi og dels som nyliberalisme,[4] men det viser hvor vanskelig det er å finne adekvate betegnelser, og det er ikke bestandig så opplagt hvem som hører til den ene og den annen gruppe.[5] Men bortsett fra at den teologiske situasjon i Amerika har mange likhetspunkter med situasjonen i Europa, er det til dels de samme teologer som bestemmer bildet i Amerika også. Det synes langt på vei å måtte være riktig å si at det er de 3 B'er, Barth, Brunner og Bultmann som mer enn noen andre er de store navn. Av disse tre er Brunner utvilsomt den som tidligere har hatt mest resonans på den annen side av havet. Det kan ha forskjellige grunner. Dels kan det komme av at han lenge har hatt tilknytning til amerikansk teologi, dels henger det sammen med at hans viktigste bøker nokså fort ble oversatt til engelsk, og dels har han sikkert mer enn de fleste europeiske teologer forutsetninger for å bli hørt i den nye verden. Det ser ut til at hans innflytelse i Amerika nå er dalende, men han har vært meget lest og er godt kjent over alt. Interessen for Barth og Bultmann synes å være stigende. Det er til dels en meget spørrende og kritisk interesse, men interessen er der. Man kan nok si at den er begrenset til nokså bestemte sider ved Barths og Bultmanns teologi — det er foreløpig bare noen forholdsvis få bind av Barths dogmatikk som er oversatt til engelsk, og hva Bultmann angår, har man for det meste ikke vært meget opptatt av hans formhistoriske forut-

setninger. Det er hans avmytologiseringsforslag og forholdet til eksistensialfilosofien som blir diskutert. Men med disse forbehold må vi si at både Barth og Bultmann står i centret for den teologiske debatt, og amerikanske teologer er i det hele for tiden meget interessert i europeisk teologi. Nå er det i Amerika selvsagt også andre teologiske innflytelsesfaktorer som har betydning. Fremfor alt må vi da nevne Tillich og Reinhold Niebuhr.[6] Hvis vi spør hvem som er Amerikas mest innflytelsesrike teolog i dag, er det svært ofte Tillich som blir nevnt. Det kan tilføyes at Troeltsch for tiden utvilsomt er mer aktuell i Amerika enn i Europa, og ikke minst er det da hans sosialetiske arbeider og synsmåter som blir studert og diskutert.

Når vi har sett litt på hvilke teologer det er som øver den mest utstrakte innflytelse i dag, er det bemerkelsesverdig at det for en stor del er menn som ble født i 80-årene, nærmere bestemt i midten eller slutten av 80-årene, og som for alvor begynte å gjøre seg gjeldende i årene etter den første verdenskrig. Dette kan gi oss anledning til en del refleksjoner, og det sier oss noe om den teologiske situasjon i dag. Det sier oss ikke bare at den teologiske generasjon som satte inn i begynnelsen av 20-årene var en usedvanlig vital generasjon, men det sier oss også noe om de problemer som den gikk løs på. Det var problemer som hadde en slik rekkevidde og som meldte seg med en slik tyngde at de kunne legge beslag på teologiens kraft i minst 4 decennier. Årene etter den annen verdenskrig har ikke budt på noen tilsvarende nyorientering, det er fremdeles i stor utstrekning de samme problemer som krever vår oppmerksomhet, og det har derfor også for en stor del vært overlatt til de samme menn å bestemme teologiens ansikt. Men selv om dette til en viss grad må sies å være et testimonium paupertatis, betyr det ikke at de siste 40 års teologihistorie har vært preget av stillstand eller stillingskrig. De menn som siden ca. 1920 har vært de ledende i teologiens verden, har nemlig til dels hatt megen evne til teologisk selvfornyelse. Hvis vi tenker på Barth, må vi si at det hos ham har vært en sjelden kombinasjon av kontinuitet og bevegelighet, av stabilitet og labilitet, av fasthet og perfektibilitet. Når vi i dag snakker om Barths teologi, må vi ikke bare tenke på den uendelige kvalitative forskjell mellom tid og evighet eller på kampen mot den naturlige teologi. Den kritiske periode ble fulgt av en positiv, den impulsive Barth ble avløst av den konstruk-

tive, han ble ikke stående ved randbemerkningsteologien, men tok fatt på det dogmatiske tankearbeid. Hans dogmatikk betegner i så måte noe nytt. Men også i den tid han har holdt på med dogmatikken har det vært nok av nyheter og overraskelser. Paul Tillich, som er nokså sparsom i sin ros av Barth, har fremhevet som Barths storhet at han stadig korrigerer seg selv og at han aldri er kommet i skade for å bli sin egen etterfølger.[7] Barth har altså tross all kontinuitet også vært i stadig bevegelse, og noe av det samme kan også sies om Bultmann. Det har ofte vært uttalt at Bultmanns foredrag og artikkel om avmytologiseringen i grunnen ikke inneholdt annet enn hva forfatteren hadde sagt mange ganger før og at det derfor ikke skulle ventes å vekke noen særlig oppmerksomhet, men bortsett fra at han iallfall tidligere hadde vist seg i stand til å gi plass for nye impulser, sier den her omtalte artikkel det gamle i en ny konsentrert form og med et nytt aktuelt sikte. Om Friedrich Gogarten, som også kan nevnes i denne sammenheng, gjelder noe av det samme Gogarten har i årene etter krigen opplevet en ny blomstring. Også Emil Brunner er med tiden blitt en noe annen enn den han var i sine første skrifter, men når det nye ikke akkurat har økt hans teologiske innflytelse, har det sine spesielle grunner. For det første har hans teologiske utvikling ført til en viss modifisering av tidligere markante og polemiske standpunkter, og denne modifiserende og medierende tendens kan nok ha berøvet hans teologi noe av dens tidligere slagkraft. Nå kan man si at det nye i Brunners teologi til dels har vært meget virkningsfullt også, og vi kan da særlig tenke på det personale sannhetsbegrep som han la frem i boken «Wahrheit als Begegnung» i 1938. I denne boken vil han — for å bruke uttrykk som Brunner selv helst ikke vil bruke — ikke bare understreke det objektive, men også det subjektive, han betoner at åpenbaringen resp. sannheten ikke bare er en meddelelse, dvs. Guds selvmeddelelse, men også hans «Begegnung» med mennesket, og han gjør derfor her front ikke bare mot subjektivismen, men også mot objektivismen. Men det nye kom da altså allerede i slutten av 30-årene. I de siste 20 år har Brunner fremfor alt vært opptatt av å utføre dette program nærmere, han har således satt meget inn på å gjennomføre sitt personale sannhetsbegrep i sin dogmatikk, og han har gjort det på en meget instruktiv måte, men hans produksjon har i denne tid ikke inneholdt noe vesentlig nytt,

og det forklarer til en viss grad at hans innflytelse for tiden ikke er så sterk som Barths og Bultmanns.

Alle de nevnte grupper forutsetter — om enn på forskjellig måte og i forskjellig grad — det teologiske omsving som satte inn etter forrige verdenskrig. De står i motsetning til den teologi som var dominerende frem til de 2 første årtier av vårt århundre, men de vil samtidig ikke bare repetere og repristinere det gamle. Dessuten har de alle en viss tilknytning til den bekjennende kirkes kamp. Det er opplagt for Barth-gruppens og Luther-gruppens vedkommende — hva Barth angår, fikk han i 30-årene helhjertet tilslutning fra en rekke teologer som tidligere absolutt ikke hadde vært hans disipler, men som senere har stått ham meget nær, og Luther-gruppen kan sies å være fremått ved en sammensmeltning av Luther-renessansen og en bestemt fløy av Bekjennelseskirken. Men også Bultmann var aktiv i den bekjennende kirkes kamp. Det har til dels vært antydet at det var en av grunnene til at den nevnte artikkel eller det nevnte foredrag om avmytologiseringen til å begynne med ikke virket som en sensasjon. Foredraget ble holdt på et møte i «Gesellschaft für evangelische Theologie», en sammenslutning som var sterkt engasjert i Bekjennelseskirken, og av en mann som gjaldt for å stå den bekjennende kirke nær, og man var da ikke innstilt på å finne kjetterske tanker der. Det var først en del år senere man ble klar over hvor eksplosivt dette foredraget i virkeligheten var.

De 3 grupper har forsåvidt en felles opprinnelse, men det forhindrer ikke at de går i nokså forskjellig retning. Ja, det er ikke bare det at de er uenige, men de har ofte vanskelig for å komme på talefot med hverandre. Særlig har det vært vanskelig i forholdet mellom Bultmann-gruppen og Luther-gruppen. Representantene for disse grupper taler stadig forbi hverandre, og har ikke vært i stand til å få en virkelig meningsutveksling i gang. Da har det tross alt vært lettere for Barth og Bultmann og deres grupper å føre en samtale, men det har vært vanskelig nok her også. Bultmann nevner forholdsvis sjelden Barth. Når han gjør det, er det enten i forbindelse med et bestemt eksegetisk spørsmål, eller det er for å svare på en kritisk bemerkning fra Barths side. Barth på sin side tar stadig hensyn til Bultmann, og når han nevner Bultmanns navn, er det med megen høflighet og respekt, men også med tydelig avstandtaken i det ve-

sentlige. Men dertil kommer at Barth ofte polemiserer mot Bultmann uten at Bultmanns navn blir nevnt. En slik faktisk og implisitt polemikk mot Bultmann er det ikke vanskelig å finne eksempler på.

Når det har vært vanskelig for de forskjellige grupper å komme på talefot med hverandre, er det fordi det ikke bare er synsmåtene som differerer — det er selve spørsmålsstillingen, selve motivet, selve dynamikken som er forskjellig. Skjematiserende kan vi si at man til dels spør hva det kristne budskap går ut på, eventuelt hvorledes det blir oppfattet i den lutherske kirke — til dels er spørsmålet hvordan dette budskapet kan bli tilgjengelig for tidens mennesker. Selvsagt kan begge spørsmålsstillinger være fremme samtidig, men det ene får uvilkårlig hovedvekten. Denne forskjell har nær sammenheng med en annen — i det første tilfelle fester man blikket ved det som Gud har gjort i Kristus, i det annet tilfelle legger man vekten på det som skal skje i det enkelte menneske i dag, på den enkeltes tilegnelse av evangeliet.

Med det som vi her har nevnt har vi pekt på en vesentlig forskjell mellom Barth og Bultmann. Hva Barth forsøker er å orientere all sin dogmatiske erkjennelse ut fra Kristus, han spør hva den åpenbaring som blir bevitnet i Skriften sier, og understreker det som Gud har gjort i Kristus en gang for alle. Når Bultmann har så meget å si om det nytestamentlige kerygma, har han noe felles med Barth, men hans hovedhensikt er en annen. Han spør først og fremst hvorledes dette kerygma kan bli tilgjengelig for vår tids mennesker og føre til virkeliggjorelse av egentlig eksistens i dag. Også den tredje gruppe har noe felles med Barth, og mange av dem som tilhører denne gruppen er gått ut fra ham, men de avviker fra ham på en annen måte enn Bultmann. De understreker ikke så meget åpenbaringens aktualitet som dens objektivitet, de snakker ikke om kerygma og myte, men om kerygma og dogme, — det er den objektive virkelighet, de objektive historiske kjennsgjerninger og den objektive lære de legger vekt på.

Når Barth forsøker å orientere all sin teologiske erkjennelse ut fra Kristus, innebærer det at Gud er den som vil ha samfunn med oss. Gud er ikke nødt til det, og han er fremfor alt ikke forpliktet til det, men han vil det. Hans kjærlighet er kjærlighet i frihet. Gud er «der in der Freiheit Liebende».[8] Når Barth snakker om disse ting.

er det noe som kan minne om Nygren, men han nevner ikke Nygrens navn, og det som han sier er fullt forståelig ut fra hans egne forutsetninger også. At Gud blir erkjent i Kristus og at han er «der in Freiheit Liebende» kommer frem også i Barths lære om utvelgelsen. «Erwählung» er «Erwählung Jesu Christi».[9] Det blir av Barth grammatisk forstått på 2 måter, idet han hevder at Jesus Kristus er både den utvelgende Gud og det utvalgte menneske, men i begge tilfelle vil han ha frem at utvelgelsen er virkeliggjort i Kristus, og deri ligger at valget er nådevalg. Det er karakteristisk at Barth bruker ordet «nådevalg»[10] — han taler både om nåde og om valg, og det vil si både om kjærlighet og om frihet. I lys herav er det han gir en lære om predestinasjonen. Predestinasjon er utvelgelse, ikke utvelgelse og forkastelse, ikke en nøytral beslutning som kan ytre seg både som utvelgelse og forkastelse, men eo ipso utvelgelse, og utvelgelse er utvelgelse til frelse, ikke til frelse og fortapelse, men bare til frelse — hvis man taler om utvelgelse, må det være utvelgelse til frelse. Barth hevder derfor at utvelgelseslæren er summen av evangeliet. Han holder da ikke på en dobbelt predestinasjon i gammel mening. Riktignok taler også Barth om en dobbelt predestinasjon og om utvelgelse og forkastelse, men han mener med dette noe helt annet enn den gamle reformerte lære.[11] Der er en sterk universalistisk linje i Barths lære om utvelgelsen. En direkte og ukvalifisert universalisme er det ikke, for det er primært Jesus og hans folk som er utvalgt, men en faktisk og indirekte universalisme må vi tale om. Forkastelse og fordømmelse er det som Gud ikke vil — når Gud forkaster og fordømmer, slår hans vilje over i hans ikke-vilje. Barth nekter foreløpig å ta vantroen alvorlig, han mener at vi ikke har rett til å se den som noe definitivt. Det ligger nær å se dette i sammenheng med hans syn på det onde, det onde er «das Nichtige»,[12] og det kan derfor til sist ikke by Guds vilje noen alvorlig motstand.

Den betydning Barth tillegger utvelgelsen kommer til uttrykk i at den etter hans mening går forut for skapelsen. Det er ikke så at Gud først skaper verden og så utvelger menneskene, dvs. Jesus Kristus og hans folk, men han skaper verden for å kunne virkeliggjøre sin evige utvelgelsesbeslutning. Barth drøfter utvelgelsen allerede i sin lære om Gud. At Gud vil ha samfunn med oss hører med til hans virkelighet. I sin evige beslutning utvelger han ikke bare oss, men

han utvelger også seg selv til å være paktsgud. Han bestemmer oss for seg, men bestemmer da også seg selv for oss. Dette har betydning også for Barths etikk. Barth hevder at Guds pakt med menneskene har 2 sider. På den ene side må den sees som Guds suverenitet, og det er slik Barth ser den i predestinasjonslæren — på den annen side er den også Guds krav, men Barth betoner da at også Guds krav er gave, at også hans lov er nåde.

Barths syn på utvelgelsen er avgjørende også for hans lære om oppholdelsen og styrelsen, men også for hans lære om forsoningen. Han hevder at forsoningen er oppfyllelsen av Guds pakt med menneskene, og da også virkeliggjørelse av Guds evige beslutning. Menneskene er av Gud bestemt ikke bare til væren, men også til frelse, til den «Heil» som er mer enn «Sein»,[13] og det er denne bestemmelse som blir realisert i forsoningen. Nå er forsoningen også Guds reaksjon på synden. Barth betoner at synden er en forstyrrelse av Guds plan, og forsoningen er derfor Guds «Dennoch» eller «Trotzdem».[14] Den betyr at Gud gjennomfører sin evige beslutning på tross av menneskenes synd. Men den er da ikke bare Guds reaksjon på synden. Den er ikke bare reaksjon, men også og fremfor alt aksjon. For Barth er det viktig at forsoningen ikke bare er noe nytt, men ett med utvelgelsen og skapelsen. Den universalisme som preger hans lære om utvelgelsen kommer frem også i hans forsoningslære. Forsoningen betyr at Gud er med oss, og at han er med alle mennesker, enten de vet det eller ikke. Forskjellen mellom de kristne og andre er at de kristne vet det som andre ikke vet. Det som er tilveiebrakt ved Kristus er en virkelighet og ikke bare en mulighet. Det er hos Barth ingen prinsipiell forskjell mellom forsoning og rettferdiggjørelse, meget mer er det forsoningen som sett fra en bestemt side er rettferdiggjørelse. Den forsoning Barth taler om er derfor så objektiv som overhodet mulig. Den er riktignok ikke uten videre objektiv i den tradisjonelle mening, for Barth hevder at fiendskapet mellom Gud og mennesket er et fiendskap bare fra menneskets og ikke også fra Guds side, og han tar derfor avstand fra det syn på fiendskapet som har vært alminnelig der hvor man har talt om en objektiv forsoning, men likevel må vi si at forsoningen hos Barth er så objektiv som den kan bli. Barth ser forsoningen under forskjellige aspekter. Den skjer både ovenfra nedad og nedenfra oppad, den er Guds selvfornedrelse

og menneskets opphøyelse, den betyr at Herren er tjener og at tjeneren er herre, den er rettferdiggjørelse og helliggjørelse, den skjer ved Kristi prestelige og ved hans kongelige gjerning. I Kristus er Gud den seg selv fornedrende og derved den forsonende Gud, og mennesket er det av Gud opphøyede og derved det forsonede menneske. Men i begge tilfelle er forsoningen virkeliggjort i Kristus. Sett fra begge sider står forsoningens objektivitet fast.

Nå kan man spørre om ikke forsoningen hos Barth skjer ved at Gud åpenbarer seg og om ikke det til en viss grad reduserer dens objektivitet. Man kan ikke egentlig si at det er tilfelle i dag. Riktignok er det hos Barth også et tredje synspunkt, idet han mener at også Kristi profetiske gjerning har sin spesielle betydning. Når forsoningen skjer, gjør den seg også kjent, forsoningen er også åpenbaring, virkeligheten er også sannhet, livet er også lys, Guds gjerning er også ord. Det er karakteristisk at Barth forsøker å gi åpenbaringssynspunktet en større plass enn det vanligvis har hatt. Men dette synspunkt er likevel ikke blitt så dominerende som man etter tidligere uttalelser kunne ha grunn til å vente. Barth hevder at forsoningslærens saklige gehalt er uttømt i og med det han har sagt om Kristi prestelige og kongelige verk. Innholdsmessig sett vil hans utredninger om Kristi profetiske gjerning ikke bringe noe nytt; når han likevel drøfter den i et nytt delbind,[15] er det fordi også spørsmålet om erkjennelsen hører med. Man kan ikke bare spørre hva forsoningen går ut på, man må også spørre hvorledes den blir erkjent, og dertil sier han at selve forsoningen også er åpenbaring, Her synes vi å stå overfor en viss forskyvning hos Barth. Mens han tidligere hevdet at åpenbaringen også er forsoning, sier han nå at forsoningen også er åpenbaring og at det er forsoningen som blir åpenbaret, og slik som Barth ser det i dag kan man iallfall ikke godt si at interessen for åpenbaringssynspunktet reduserer forsoningens objektivitet.

Vi ser altså at Barth først og fremst er opptatt av det kristne budskaps innhold og fester blikket ved Guds gjerning i Kristus. Han spør ikke i første rekke hvorledes budskapet blir tilegnet av tidens mennesker, men betoner det objektive og universelle. Når man har skullet ta stilling til hans «Kirchliche Dogmatik», er det da også ikke minst hans objektivisme og universalisme som har vakt betenkeligheter. Man har spurt om ikke hans utvelgelseslære og forsonings-

lære må føre til en slags apokatastasisteori. Barth nekter å gi en apokatastasislære, og han må nekte å gjøre det. Han begrunner sin uvilje mot å ta menneskets vantro alvorlig med at man ikke kan foregripe Guds dom, og han kan da ikke lære noen apokatastasis heller. Likevel er det atskillige som har spurt om det er mulig for Barth å unngå en slik lære, og det gjelder også slike som står ham meget nær. I denne forbindelse har man også spurt om han tar motstanden mot Gud alvorlig nok. Man har festet seg ved hans lære om «das Nichtige», og finner at det dualistiske element kommer til kort her. Også Barth vil se Kristi gjerning under synspunktet av en kamp, men mener at Kristus måtte seire. Særlig skarpt har Emil Brunner uttalt seg mot Barths universalistiske synsmåter.[16] Han ser dem som utslag av en objektivisme som han ikke kan være med på.

Hvis vi spør hvorledes forholdet i dag er mellom Karl Barth og Emil Brunner, må vi si at de i de siste 25 år har fulgt nokså forskjellige linjer. Forskjellen ligger imidlertid ikke først og fremst i et forskjellig syn på den naturlige teologis problemer. Her er uenigheten i virkeligheten ikke så fundamental som man ofte har kunnet få inntrykk av. Det er etter hvert blitt klart at de begge i 30-årene i stridens hete sa ting som ble oppfattet annerledes enn de var ment. Brunner gav nokså snart uttrykk for at han ikke var tilhenger av en naturlig teologi i gammel mening. Han taler om alminnelig åpenbaring eller om skapelsesåpenbaring, men slår fast at alminnelig åpenbaring ikke er det samme som naturlig teologi, og i grunnen er han forsiktig med å snakke om alminnelig Guds-erkjennelse også. Hvis han gjør det, er det ikke erkjennelsen som sådan, men menneskets ansvar og skyld som er pointet. Det er «die Verantwortlichkeit des Menschen»[17] han mener må fastholdes. I forbindelse med sitt personale sannhetsbegrep legger han megen vekt på det. På den annen side har Barth etter hvert gjort det klart at han ikke vil vedkjenne seg alle de negasjoner man har tillagt ham i dette spørsmål. Selv om vi må si at Brunner går for langt når han taler om «den nye Barth», er forskjellen mellom de to på dette punkt ikke så alvorlig som man har ment. Men til gjengjeld er det andre spørsmål hvor uenigheten mellom dem er meget vesentlig, og det viktigste er da at Brunner ikke kan være med på den objektivistiske og universalistiske linje hos Barth. Også i Barths utvelgelseslære er det meget som Brunner

kan være enig i. Når Brunner hevder at Gud fra først av er «der Gott-zum-Menschen-hin»,[18] og når han presiserer at utvelgelse ikke kan være noe annet enn utvelgelse til frelse, er det i full overensstemmelse med Barths syn. Men Brunner finner altså hos Barth objektivistiske synsmåter som han ikke kan gi sin tilslutning. Han synes Barth fremhever åpenbaringen på troens bekostning, og mener at det særlig kommer til uttrykk i predestinasjonslæren. Når Brunner legger slik vekt på ansvaret, stiller han seg i motsetning f. eks. både til den determinisme som han mener å finne hos reformatorene (også hos Luther frem til 1525) og til alle slags apokatastasisforestillinger, og selv om vi ikke vil gjøre Barth ansvarlig for noen apokatastasislære, er det klart at Brunners interesse her går i en annen retning enn Barths.

Mener Brunner at Barths teologi er for objektivistisk, mener han til gjengjeld at Bultmanns er for subjektivistisk, og det er her han finner den avgjørende teologiske forskjell mellom Barth og Bultmann. Det er mulig det er en forenkling, men det er iallfall noe i det. Utvilsomt kan vi se også forskjellen mellom Barth og Bultmann under denne synsvinkel.

Hos Bultmann er det først og fremst spørsmål om hvorledes det nytestamentlige budskap skal kunne bli tilgjengelig for vår tids mennesker.[19] Selve avmytologiseringskravet er et uttrykk for det. Han konstaterer at den nytestamentlige mytologi er uforenlig med den moderne vitenskap, som kjenner bare kausale sammenhenger, og med det moderne menneskes selvforståelse, som er fremmed for tanken om den spaltning som N.T. regner med når det taler om at mennesket er i fremmede makters vold. Den avmytologisering som Bultmann reiser krav om synes da også å være meget omfattende og radikal. Visstnok er det fremfor alt N.T.s verdensbilde som er mytisk og som må bli avmytologisert, men til det mytiske verdensbilde svarer den mytologiske fremstilling av frelseshendelsen, og da er det temmelig meget som må avmytologiseres hvis det moderne menneske skal kunne komme noen vei med det. En reduksjon av det mytologiske fører ikke frem — det mytiske verdensbilde og det som hører sammen med det, er en helhet, og må antas eller forkastes som en helhet. Man kunne spørre om ikke Bultmann da er ensidig interessert i spørsmålet om hvorledes det kristne budskap skal for-

kynnes for moderne mennesker og om han ikke forsåvidt er på linje med den gamle liberale teologi. Nå hevder Bultmann imidlertid at avmytologiseringen ikke må være et krav utenfra, ikke et forsøk på å gjøre den nytestamentlige forkynnelse tidsmessig — den må være i overensstemmelse med N.T.s egen intensjon, spørsmålet må være om ikke N.T. vil bli avmytologisert, og det er det Bultmann mener det vil. Her tar han avstand fra den liberale teologi. Også den liberale teologi avmytologiserte, men feilen var at den eliminerte den nytestamentlige mytologi, derved ble også det nytestamentlige kerygma eliminert, og man talte da ikke lenger om den «Geschehen», den Guds handling i Kristus som er det nytestamentlige kerygmas innhold. I motsetning hertil vil Bultmann ikke eliminere, men interpretere det mytologiske. Det dreier seg for Bultmann i første rekke om et hermenevtisk problem. Han synes da ikke bare å være interessert for budskapets tilgjengelighet, men også for dets innhold.

Spørsmålet er da hvorledes det nytestamentlige budskap skal bli interpretert, hva slags avmytologisering det er som er i overensstemmelse med N.T. Bultmann mener at både myten i sin alminnelighet og den nytestamentlige mytologi ikke vil tolkes kosmologisk, men antropologisk, eller som han også og fortrinnsvis sier: eksistensialt. Hva myten resp. den nytestamentlige mytologi vil gi er ikke en verdensanskuelse, men en eksistensforståelse. Når Bultmann nå gir en eksistensial interpretasjon av den nytestamentlige mytologi, hevder han at denne mytologi i likhet med den gnostiske er dualistisk, idet den taler om at mennesket er behersket av demoniske makter og blir forløst fra dem. N.T. skiller mellom en væren uten tro og en væren i tro — utenfor troen setter mennesket sin lit til det synlige og forhåndenværende og da også forgjengelige, dvs. til det som N.T. kaller kjød, i troen bygger det derimot på det usynlige og uforgjengelige, og det vil si på Guds nåde. Når mennesket setter sin lit til kjødet, blir kjødet en makt, og det er i N.T. fremstilt mytologisk, men det viktigste er da altså ikke de objektiverende forestillinger, men den eksistensforståelse som kommer til uttrykk.

Nå mener Bultmann at vi møter den samme eksistensforståelse utenfor N.T. også, nemlig i filosofien, og han tenker da spesielt på Heideggers filosofi. Betyr ikke det at denne eksistensforståelse i og for seg ikke er bundet til N.T.s budskap og at en spesiell åpenbaring

derfor ikke er nødvendig? Bultmann sier selv at det kan se slik ut, men hevder at det likevel også er en forskjell mellom filosofien og N.T. Etter filosofiens mening kan mennesket ikke bare erkjenne sin natur, men også virkeliggjøre den, også komme til sin egentlighet — i N.T. er det mulig bare ved Guds gjerning i Kristus. Troen er ikke bare forhånden først fra en bestemt tid, den er også mulig først fra en bestemt tid, først post Christum. Egentlig eksistens er mulig bare i tro på Kristus, før og uten Kristus er menneskets situasjon fortvilet. Slik ser N.T. det, og spørsmålet er da om det er nettopp den hendelse som N.T. henviser til, som gjør egentlig eksistens mulig. Bultmann svarer ja på det spørsmålet. Han holder seg her til N.T. og ikke til filosofien.

Bultmann må da imidlertid spørre om der ikke er en mytologisk rest hos ham selv også. Er det ikke mytologi når han sier at troen er mulig bare som tro på Kristus, på grunnlag av Guds gjerning i Kristus? Er det ikke her noe som han har vært ute av stand til å avmytologisere, og betyr ikke det at hans avmytologiserende interpretasjon i grunnen ikke har lykkes? Når Bultmann mener at også Kristus-hendelsen kan bli avmytologisert, er det fordi han forstår den på en bestemt måte. Det mytiske skal her tjene til å understreke det historiske, til å fremheve historiens karakter av frelseshistorie. Pointet er at Gud vil si oss noe gjennom denne historie. Her er Bultmanns distinksjon mellom «historisch» og «geschichtlich» viktig. Hva han mener med dette eksemplifiserer han på Jesu død og oppstandelse. Forsåvidt N.T. ser Jesu død som en stedfortredende soning, kan det etter Bultmanns mening ikke avmytologiseres — vi har her en tankegang som han ikke kan komme noen vei med. Men han betoner at N.T. taler om korset også på en annen måte, idet korset blir løftet opp i kosmiske dimensjoner, og det er en tankegang som han mener kan interpreteres eksistensialt. Korset er en dom over maktene, over kjødet etc., men det er da også en dom over oss som er prisgitt disse makter, men dermed også en befrielse av oss. Det er derved en åpenbaring av Guds kjærlighet, og det er denne åpenbaring som gjør egentlig menneskelig eksistens mulig. Men, hevder Bultmann, når korset har denne betydning, kan dets betydning ikke avleses. Det har ikke denne betydning fordi det er Kristi kors. Vi skal ikke først tro på Kristus og så bli klar over korsets betydning,

ikke gripe tilbake til den historiske Jesus. De første disipler gjorde nok det, men deres situasjon kan ikke gjentas av oss. Vi møter nemlig ikke den historiske Jesus direkte, men bare gjennom den historiske overlevering, og for øvrig blir Jesus heller ikke i N.T. først forkynt som den historiske og deretter som den korsfestede. Meget mer blir den korsfestede forkynt som den oppstandne. Korset og oppstandelsen hører sammen.

Men er ikke oppstandelsen en uforbederlig mytisk begivenhet? Er det ikke her noe som det er umulig å avmytologisere? Ja, Bultmann svarer at oppstandelsen ikke er en historisk begivenhet i vanlig mening, den er ikke historisk på samme måte som korset, men den er heller ikke «ein beglaubigendes Mirakel» som skulle kunne bevise korsets betydning. Oppstandelsen er selv gjenstand for tro, og troen på korsets frelsesbetydning kan ikke bli støttet ved en annen tro (troen på Kristi oppstandelse). Også her nevner Bultmann at det til dels forholder seg annerledes i N.T., men mener at det ikke er det opprinnelige. Opprinnelig er troen på oppstandelsen en tro på korsets betydning som frelsesbegivenhet, og det er da ikke oppstandelsen, men oppstandelsestroen som er det vesentlige. På denne måte mener Bultmann at også oppstandelsen blir avmytologisert. Den korsfestede og oppstandne møter oss i forkynnelsens ord, dette ord hører med til frelseshendelsen, og oppstandelsestroen er nettopp troen på dette ord.

Man kan spørre hvorfor det er så viktig for Bultmann å slå fast at Jesu historiske liv og forkynnelse ikke har noen betydning for troen. Det kan vel ha flere grunner. For det første kan det henge sammen med hans formhistoriske radikalisme eller skeptisisme. Bultmann mener at vi i grunnen vet svært lite om Jesu liv — han gir her langt på vei sin tilslutning til Wrede —, og han er da meget betenkt ved å bygge på en angivelig historisk viten. For det annet spiller det inn at troen ikke har med det synlige og forhåndenværende, men med det usynlige og ikke-forhåndenværende å gjøre. Da kan heller ikke en historisk viten bli avgjørende for troen, det historiske som sådant hører nemlig til det synliges sfære. Vi kan stundom få inntrykk av at det etter Bultmanns mening er bedre jo mindre vi vet om Jesu historiske liv, for jo mindre vi vet, jo mindre er vi utsatt for å forveksle tro og viten. Men dertil kommer det som Bultmann selv di-

rekte legger vekten på, nemlig det at selve den eksistensiale interpretasjon av den nytestamentlige mytologi gjør det historiske som sådant irrelevant. Når det mytiske skal understreke det som Gud vil si oss gjennom det historiske, er det ikke det historiske i seg selv som får betydning, og troen får da ikke noe med en historisk viten å gjøre.

Vi har sett at Bultmann bestreber seg på å gjøre N.T.s budskap forståelig for vår tids mennesker. Spørsmålet blir da om det samtidig lykkes ham å gjøre alvor av budskapets innhold, og det betyr igjen at vi må spørre om hans eksistensiale interpretasjon av N.T. virkelig er en interpretasjon. Lykkes det ham å unngå å eliminere og bare å interpretere? I debatten om disse spørsmål har det ofte vært sagt at en avmytologiserende interpretasjon av det nytestamentlige budskap er en umulighet, at det er umulig for teologien ikke å bruke mytologiske termini og forestillinger. Hvis man synes at den nytestamentlige mytologi er uanvendelig, er man nødt til å sette en annen i stedet. Dette argument kan neppe sies å være av de viktigste. Enten det er en avmytologisering eller en ommytologisering man går inn for, blir problemet i hovedsaken det samme — i begge tilfelle er problemet ikke til å komme utenom, og i begge tilfelle må man også spørre om det som blir gitt virkelig er en interpretasjon. Når vi spør om Bultmanns avmytologisering er en interpretasjon, får hans tilknytning til Heidegger betydning. Går overensstemmelsen mellom Heidegger og N.T. så langt som Bultmann mener, og hvis den ikke gjør det, er det ikke da faktisk Heideggers filosofi som bestemmer interpretasjonen av N.T.? Men når det gjelder Bultmanns forståelse av det nytestamentlige budskaps innhold har det fremfor alt vært spurt om Guds gjerning i Kristus betyr det samme hos Bultmann som i N.T. Blir frelseshendelsen noe som skjedde en gang for alle i Kristus, eller noe som skjer i forkynnelsen og troen i dag? Det er ikke minst dette spørsmålet som har vært det springende punkt i debatten. Her kommer også Bultmanns syn på Kristi død og oppstandelse i betraktning. Blir Jesu død hva den er i N.T. når hans historiske liv ikke skal spille noen rolle, og blir oppstandelsen hva den er i N.T. når det ikke er selve oppstandelsen, men bare oppstandelsestroen som skal ha betydning?

Også Barths innvendinger mot Bultmann kan sees under denne

synsvinkel. Hva Barth kritiserer Bultmann for er fremfor alt at selve eksistensproblematikken blir mer avgjørende enn den er i N.T. og at det som er skjedd i Kristus derfor ikke kommer til sin rett. Når Barth fremhever at det som er tilveiebrakt ved Kristus er en virkelighet og ikke bare en mulighet, vender han seg særlig mot Bultmann.[20] Han legger videre vekt på at Kristi oppstandelse er en ny begivenhet, en ny Guds gjerning, ikke bare et uttrykk for korsets frelsesbetydning,[21] og selv om han her ikke nevner Bultmanns navn, kan ingen som kjenner litt til Bultmann være i tvil om hvem der siktes til. Barth ser på oppstandelsen som åpenbaring, og det er derfor dens legitimerende og verifiserende betydning han legger vekten på, men han ser den altså som en begivenhet som inntraff etter Jesu død, og det er da ikke bare oppstandelsestroen, men selve oppstandelsen som blir avgjørende.

Det er altså ikke minst i disse spørsmål vi kan konstatere en motsetning mellom Barth og Bultmann, men enda mer gjelder det forholdet mellom Bultmann og «lutheranerne». Hva lutheranerne fremhever er den historiske objektivitet og faktisitet, som de ikke synes kommer nok frem hos Bultmann, og samtidig setter de fingeren ved det ontologiske i motsetning til det som de mener er en eksistensialistisk subjektivisme og personalisme. Ganske særlig er det i dag en sterk tendens til å betone Kristi oppstandelses kjensgjerningskarakter. Bultmann og ikke minst Gogarten hevder på sin side at Guds ord resp. kerygmaet er «Anrede», ikke bare en meddelelse om et historisk faktum, men et ord som tiltaler oss i dag og hjelper oss til å virkeliggjøre vår eksistens.

Her reiser det seg spørsmål av sentral karakter og stor viktighet. På den ene side gjelder det å gjøre alvor av at troen står og faller med historiske kjensgjerninger — på den annen side må det være klart at disse kjensgjerninger er gjenstand for tro, ikke bare for forsantholden eller historisk viten, og at det ikke er kjensgjerningene som sådanne, men Jesu Kristi person som er troens grunn og innhold. Kan man si at det er vanskelig for Bultmann å gi uttrykk for Kristusåpenbaringens singularitet og objektivitet, kan man på den annen side spørre om hans kritikere har gjort det klart at åpenbaringen appellerer til troen og at denne tro er noe annet enn en notitia og assensus. Bultmann og Gogarten har hos lutheranerne savnet en kla

erkjennelse av at Guds gjerning i Kristus er skjedd «pro me». Skal vi ta disse ordene bokstavelig, kan kritikken ikke sies å være berettiget. Selvsagt er Kinder og Künneth etc. klar over at Kristi gjerning er skjedd for oss. Men dette er da innholdsmessig å forstå, og har ikke har noe med et erkjennelsesprinsipp å gjøre. Det er her de eksistensialistiske teologer ser det annerledes.

Hvis vi spør hvorledes forholdet er mellom Barth og de nevnte «lutheranere», kan vi si at de siste betoner den historiske objektivitet enda mer enn Barth, og at Barth her til en viss grad går sammen med Bultmann, men dermed er det i grunnen ikke sagt meget om hva forskjellen mellom Barth-gruppen og Luther-gruppen går ut på. Skal vi si noe mer om denne forskjell, er det bl. a. 2 ting det kan være naturlig å peke på. For det første har det av slike som står Luther-gruppen nær vært sagt at Barth er for meget opptatt av åpenbarings- og Guds-erkjennelsesproblemet og at dette problemet ikke har noen slik sentral stilling hos Luther eller i N.T. Dette, som er en av Wingrens innvendinger mot Barth, har vært fremholdt også av tyske lutherske teologer. Bortsett fra at åpenbaringsproblematikken som vi har sett ikke lenger er så dominerende hos Barth som den var, blir det her spørsmål om hvilken rolle denne problematikk egentlig spiller i N.T., og dessuten vil den vekt man legger på åpenbaringsproblemet være avhengig av hvorledes man ser på teologiens oppgave. For det annet gjelder uenigheten mellom Barth og Luther-gruppen forholdet mellom loven og evangeliet. Når Barth har hevdet at loven er evangeliets form og evangeliet lovens innhold, har han møtt megen motsigelse fra luthersk hold. Nå synes det klart at man i denne diskusjon ofte har snakket om forskjellige ting. Når Barth lar loven være inkludert i evangeliet, tenker han ikke på den nomos som Paulus taler om i Galater-brevet. Han mener at denne nomos i grunnen er en misforståelse av loven, og selv mener han med loven en kunngjørelse av Guds vilje. Man har til dels forsøkt å tilgodese Barths interesse ved å bruke andre ord, idet man i stedet for lov f. eks. har snakket om bud[22] eller paraklese,[23] og gir derved uttrykk for at Barth har et berettiget motiv, men det er da iallfall viktig å være klar over hva man mener når man snakker om loven. Det er derfor verdifullt når man nettopp i det siste har forsøkt å få klarhet over hva loven egentlig betyr i G.T. og N.T. og når man tar hensyn

til at ordet blir brukt i en rekke forskjellige betydninger. Vi kan også være oppmerksomme på at Gogarten, som meget sterkt understreker forskjellen mellom loven og evangeliet, likevel samtidig presiserer at evangeliet fra en side sett også er lov.[24]

Hva nå Tillich angår, må også hans teologi sees på bakgrunn av den teologiske nyorientering etter den første verdenskrig. Han er enig i reaksjonen mot det 19. århundres teologi — den ritschlske teologi ser han som et uttrykk for det daværende bourgoisimenneskes religion —, men han står også i avgjort motsetning til den teologiske konservatisme. Det følger av det som han kaller det protestantiske prinsipp,[25] noe av det viktigste i hans teologi. Protestantismen må ha vilje til selvprøvelse og selvkritikk, til å transcendere seg selv, og den kan da ikke identifisere seg med noen av sine historiske manifestasjonsformer. Dette betyr at all stabilisering er utelukket. Tillich tar derfor avstand også fra nyortodoksien, og også fra Barth. Riktignok synes han ikke det er helt riktig å kalle Barth nyortodoks — han mener at Barths teologi heller bør kalles nyreformatorisk,[26] men det er klart at han står på avstand fra Barth også, og det henger fremfor alt sammen med hans korrelasjonsmetode («method of correlation»), det at tiden skal stille spørsmålene og teologien gi svar ut fra åpenbaringen. Tillich taler i denne forbindelse om dialektisk metode, og mener at det er nettopp hans teologi som fortjener å bli kalt dialektisk. Han har en annen tilknytning til filosofien enn Barth, ikke minst også til eksistensialfilosofien. For Tillich er det ikke avgjørende om en filosofi er teistisk eller ateistisk. Det stemmer med hans forståelse og anvendelse av læren om rettferdiggjørelsen.[27] Det er en hovedtanke hos Tillich at rettferdiggjørelsen ikke bare er et religiøst-etisk, men også et religiøst-intellektuelt prinsipp, at ikke bare synderen, men også tvileren blir rettferdiggjort. Den som i ærlighet tviler på Gud, tror i virkeligheten på ham. Der er hos Tillich ingen prinsipiell forskjell mellom kirke og kultur, sakralitet og profanitet, religion og irreligion. Han går inn for et mer omfattende religionsbegrep, og mener at over alt hvor det er noe som kalles kan en «ultimate concern», har man i virkelighet med Gud å gjøre. Han hevder at reformasjonen etter hvert ble for trang — da den brøt med humanismen, den evangeliske radikalisme og reformkatolisismen, gikk den glipp av den bredde som den opprinnelig hadde hatt og fortsatt

burde hatt. Det er ikke lett å plasere Tillichs korrelasjonsteologi, og det har heller ikke vært lett å bli enig om i hvilken grad det er tiden resp. filosofien og i hvilken grad åpenbaringen som kommer til orde.

Når vi snakker om amerikansk teologi, kan det tilføyes at det nå synes å begynne å vokse frem en karakteristisk og særpreget luthersk teologi i Amerika. Man kan si at den bare er i sin vorden, men at den begynner å vokse frem synes det å være tydelige vitnesbyrd om.

NOTER:

[1] Se f. eks. von Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951, E. Riverso, La teologia esistenzialistica di Karl Barth, 1955, H. Bouillard, Karl Barth I–III, 1957, Hans Küng, Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, 1957.

[2] Se L. Malevez, S. J., Le Message Chrétien et le mythe, 1954, René Marlé, Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament, 1955, jfr. H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, 1955.

[3] Die Kirchliche Dogmatik (K. D.) IV, 1, 1953, Vorwort.

[4] Se Arnold S. Nash, Protestant thought in the twentieth century, 1951, p. 117.

[5] Jfr. de 3 bøker: Edward John Carnell, The case for Orthodox Theology, 1959, William Hordern, The case for a New Reformation Theology, 1959, og L. Harold de Wolf, The case for Theology in Liberal perspective, 1959.

[6] Også broren Richard Niebuhr fortjener å bli nevnt.

[7] Se Tillich, Systematic Theology I, 1951, s. 5.

[8] K. D. II, 2, 1942, s. 1.

[9] K. D. II, 2, s. 101.

[10] K. D. II, 2, s. 1–563.

[11] Hva Barth mener er at Gud har utvalgt menneskene til frelse og liv og seg selv til fordømmelse og lidelse og at Jesus Kristus egentlig er både det eneste utvalgte og det eneste forkastede menneske, men det er klart at dette er noe helt annet enn den gamle praedestinatio gemina.

[12] Se her spesielt K. D. III, 3, 1950, s. 327–425.

[13] K. D. IV, 1, 1953, s. 7.

[14] K. D. IV, 1, s. 10.

[15] K. D. IV, 3, 1959.

16 Se Dogmatik I, 1946, s. 375–379.
17 Se f. eks. Offenbarung und Vernunft, 1941, s. 65 f.
18 Se f. eks. Wahrheit als Begegung, 1938, s. 33.
19 Se til det følgende særlig Kerygma und Mythos, 1948, s. 15–53.
20 Se K. D. IV, 1, s. 313.
21 K. D. IV, 1, s. 335 ff.
22 Således Althaus.
23 Således Schlink.
24 Se Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, s. 29 f.
25 Se The Protestant Era, 1948, s. 163 ff.
26 Se Systematic Theology I, s. 4.
27 The Protestant Era, s. XIV f.

LEVDE DEUTEROJESAJA I JUDEA?

Av ARVID S. KAPELRUD

Vi kjenner ikke profetens navn, vi vet intet om hans ætt eller hans livsomstendigheter. Han blir kalt «den annen Jesaja» eller «Deutero-jesaja», fordi hans bok er knyttet til Jesajaboken, som kap. 40–55. Det er mulig og sannsynlig at profeten har hatt tilknytning til de kretsene som førte tradisjonene videre fra Jesajadisiplene. Tiden for hans virke må ha falt sammen med Kyros'. Det fremgår at Kyros har vært vel kjent blant dem profeten vendte seg til. Kyros hadde allerede vunnet seirer som gjorde det klart at babylonernes tid var ute, det vil si at han i hvert fall hadde slått lyderne, den gang et mektig folk under Krøsus' ledelse, i 546 f. Kr. Det er meget alminnelig blant forskerne å se det slik at kap. 40–48 skriver seg fra tiden før Kyros tok Babylon 27. oktober 539, og at kap. 49–55 skulle være blitt til etter erobringen. Forutsetningen for dette synet er at Deutero-jesaja levde og virket, eventuelt skrev, i Babylon. Dette er fremdeles den vanlige teori[1], og mange ting kan synes å tale for den, men det spørres nok om ikke argumentene mot den er sterkere. Mange forskere har følt dette. Marti og Hölscher har gjettet på Egypt som profetens sted, Duhm Fønikia eller Libanon, Mowinckel og Torrey Palestina. Muilenburg, som finner grunn til å holde fast ved Babylon som profetens sted, peker på fremstillingen av hvordan gudene og gude-bildene ynkelig forlot Babylon, 46:1 ff., og mener den tyder på at forf. må ha sett de hellige prosesjoner i Babylon og her ironiserer over dem. I virkeligheten tør en nok heller si at avsnittet 46:1 ff. taler imot at profeten var i Babylon. Det hele foregikk ikke slik som han fremstiller det her, det var slikt en kunne håpe på når Kyros kom til Babylon. Men Kyros var forsiktig med å krenke andre folks

guder, og han støttet Babylons gamle guder, særlig Marduk og Marduk-prestene, som var blitt skjøvet i bakgrunnen av Nabunaid, som hadde støttet måneguden Sins (Nannars) kultus og restaurert de gamle zikurratene i Ur og Uruk og innviet dem til Sin. Det profeten skriver i 46:1 ff., var slikt den kunne tenke seg som levde i litt avstand fra begivenhetene.

Muilenburg mener også at detaljene om astrologi, spåmannsvarsler og magi i avsnitt som 44:24 f., og 47:12 f. tyder på et slikt kjennskap til forholdene i Babylon at profeten må ha oppholdt seg der. Men det som sies i 44:24 f. og 47:12 f. er ikke mere enn det som folk visste i nabolandene om disse tingene, det er slikt som det ble snakket om, og som babylonerne var kjent for. Så inngående detaljer at forfatteren hadde måttet oppholde seg i Babylonia for å kjenne dem, inneholder avsnittene ikke.

Interessantere er problemet med Kyros-sylinderen. Det er en lersylinder, funnet i Babylon, og tydeligvis forfattet umiddelbart etter Kyros' seier i 539. Her tales med forakt om Nabunaid, og det fremheves at Marduk var vred fordi hans helligdommer lå forsømt. Nabunaid foretrakk jo Sin og helligdommene i Ur og Uruk. Marduk så seg derfor om etter en rettferdig hersker som kunne lede nyårsopptoget ved den store festen, noe Nabunaid hadde nektet å gjøre. «Han uttalte Kyros', kongen av Anshans navn og nevnte ham som hersker over hele verden ..... Marduk, den store herre, en beskytter for sine tilbedere, så med glede hans gode gjerninger og rettskafne hjerte og ga ham ordre til å marsjere mot sin by Babylon».[2] Kyros roser seg i denne innskriften for den vennlighet han har vist folket i Babylonia, og han hevder at det var deres gud, Marduk, som utvalgte ham til å befri dem fra Nabunaids åk.

Ser vi på Jes. 45:1–8, kan det ikke være tvil om at der er slående paralleller til det synet vi finner uttrykt på Kyros-sylinderen. I fortsettelsen av det som nettopp ble sitert, heter det på sylinderen om Marduk og Kyros: «Han lot ham dra avgårde på veien til Babylon, idet han gikk ved hans side som en virkelig venn».[3] En meget nær parallell til dette ser ut til å ligge i Jes. 44:28. I en partisipp-oppregning av Jahves gjerninger heter det her som avslutning på avsnittet v. 24–28: «som sier til Kyros: «Du er min gjeter (*ro'i*) som setter all min vilje i verk». Men dette er sikkert ikke den opprinnelige tanke

Massoretene har hatt vanskelig for å tenke seg Kyros, den fremmede hersker, som Jahves venn og har derfor ganske naturlig vokalisert *ro'i.* «Gjeter» var en herskerbetegnelse og er derfor i seg selv ikke umulig, men sannsynligheten peker i retning av en annen vokalisering, nemlig *re'i,* «min venn». Parallellen med Kyros-sylinderen blir da slående på dette punkt.

Men selv om man ser bort fra dette tekstlig litt usikre punkt, er det nok av overensstemmelser i selve tankegangen. Se f. eks. 45:1, «Så sier Jahve til sin salvede, til Kyros, han hvis hånd jeg holder, for å slå folk til jorden for ham og løse kongers livgjord opp og åpne dører for ham, så ingen port kan holdes stengt». Det er i hovedtanken likheten først og fremst er tilstede, i enkelthetene er det forskjeller. Marduk gikk ved siden av Kyros og fienden ga opp motstanden, mens Jahve åpnet dørene og gikk i brodden, 45:2. Det lar seg imidlertid ikke nekte at overensstemmelsene er påfallende, så påfallende at enkelte forskere har hevdet at Deut. Jesaja må ha sett Kyros-sylinderen. Dette siste er ikke nødvendig, ja, ikke under noen omstendighet sannsynlig, selv om Deut. Jesaja hadde levd og virket i Babylon. Innholdet i Kyros' erklæring var sikkert lest for folk i Babylon av offentlige herolder, men sylinderen selv eller kopier av den var neppe så lett tilgjengelig. Innholdet av Kyros' erklæring kan Deut. Jesaja meget vel ha fått seg referert enten han bodde i Jerusalem eller Libanon. Kyros' seire og hans erklæringer om toleranse overfor de overvunne var datidens sensasjoner, som fort nok ble kjent i Midt-Østen.

Det var ellers en kjent tanke hos domsprofetene at Jahve kunne tilkalle et fremmed folk og fremmede herskere for å sette i verk straffen over sitt eget folk når det hadde sviktet, Jes. 7:18 f., 9:26–29, Jer. 1:11–16, 5:15–17. Liknende tanker fantes også i andre land i gammel tid, sml. klagen over det ødelagte Ur. Hos Deut. Jesaja er den fremmede hersker ikke et redskap til det utvalgte folks ødeleggelse, men tvertimot til å redde det. Det er en tanke som meget vel kan være sprunget frem spontant hos profeten.

Det er også visse psykologiske momenter som kan tale mot at han har sine forestillinger fra Kyros' erklæringer om sitt forhold til Marduk og andre babyloniske guder. I 46:1 fremhever profeten at «Bel har stupt og Nebo segnet, på lastdyr er deres bilder lagt, de som før ble

båret i festopptog, ble lagt som bør på trette dyr». Det var jo dette som nettopp ikke skjedde, det var disse gudene som kom til heder og verdighet igjen etter at Kyros hadde rykket inn i Babylon. Deutero-Jesaja er altså på dette punkt feil underrettet, noe han ikke ville ha vært om han hadde lest Kyros' erklæring eller hørt den i sin helhet. Vi har her således et punkt som taler mot at Deuterojesaja kjente erklæringen. Konklusjonen må bli at vi her har parallelle fenomener som lå nær for hånden i samtidens religiøse tenkning.

Og nå tilbake til spørsmålet om profetens sted. Det siterte vers, 46:1, viser at han hadde uriktige forestillinger om hva som skjedde med de babylonske guder. Det ville han ikke hatt om han hadde levd i Babylon, virkeligheten ville ha gjort for sterkt inntrykk. Som bl. a. Mowinckel har pekt på,[4] er det også andre trekk som er påfallende. Når profeten taler om å dra ut fra Babylon, sier han «derfra», *miššåm*, ikke «herfra», *mizzæ*, som man skulle ventet hvis han virkelig var i Babylon selv, 52:11. Han sier også at Kyros kom fra nord, 41:25. Det er en forestilling som går vel sammen med gamle profetideer i Israel og Juda, og som svarte til virkeligheten, som oftest, når angrep kom fra østlige land mot Palestina. Av geografiske grunner foretrakk angriperne da som regel å følge de gamle veier fra nord.

Det synes også klart, som Mowinckel videre har pekt på,[5] at profeten gjorde seg skjeve forestillinger om de bortførtes situasjon i Babylon. Han tenker seg at de både kunne være i fengsel og lenker, mens den faktiske situasjon ved eksiltidens slutt var ganske annerledes. Mange var fremstående kjøpmenn, og de bortførte kunne ferdes fritt innen de områder som de var bosatt i. De hadde også et visst indre selvstyre. Sml. Deut. Jesajas syn: 42:7, 22, 49:9, 51:14, 20, 52:2.

Alt i alt må en således si at det er mange indisier som taler imot at Deuterojesaja levde i Babylon, og de er så sterke at en må si de er avgjørende. Men hvor levde så profeten? Det er neppe andre steder å gjette på enn Judea, hverken Egypt, Fønikia eller Libanon har noen særlig sannsynlighetsgrad for seg. Mowinckel fremhever at det er det personifiserte Jerusalem profeten vender seg til, 40:9, 41:27, 44:26, 45:14, 49:13 ff., 51:17 ff., 52:1 ff., 54. Det er riktig,

og det er grunn til å understreke det, men i og for seg kunne profeten godt vende seg til det personifiserte Jerusalem også om han satt i utlendighet. Tyngre veier derfor et annet moment som Mowinckel nevner: at profeten ser den ventede hjemvandring imøte fra Jerusalems synspunkt, 40:9 ff., 52:7 ff.

Det er også andre momenter som bør nevnes. Paul Volz har i sin kommentar regnet Deut.Jesaja som de bortførtes åndelige leder og som den virkelige grunnlegger av synagogen.[6] Muilenburg synes også sympatisk innstillet overfor dette syn.[7] Det er imidlertid ikke holdbart, først og fremst fordi profeten ikke var bosatt i Babylonia, men også fordi Deut.Jesajas syn ikke er synagogens. Den mann som taler i Jes. 40-55 er preget av tempelkulten i stortemplet i Jerusalem, ikke direkte, for det var ikke mulig, men tydeligvis gjennom kretser hvis tanker og forestillinger stadig dreide seg om tempelgudstjenesten, i fest og hverdag. Det er prosesjoner og festlige opptog, store domsscener og folkesamlinger, orakler og profetord som står i forgrunnen, slik som det var i det gamle tempel, og slik som profeten forkynte det skulle bli igjen. Synagogens ånd var en ganske annen, og det er ikke den vi finner hos Deut.Jesaja. Også her har vi et indisium om at profeten ikke levde i Babylon, samtidig som det også antyder at han trolig har levd i eller i nærheten av Jerusalem.

Det var der han hørte det glade budskap at en konge fra «nord» (øst) hadde vendt seg mot undertrykkerne i Babylon og slått dem ned. Nå hadde Jahve grepet inn, nå var det grunn til å glede seg og vente de bortførte tilbake, til den hellige by, til Jerusalem.

NOTER:

[1] Sml. J. Muilenburg i Interpreter's Bible, vol. 5, 1956, s. 397. Det er Muilenburgs innledning til Deuterojesaja i dette verk det siktes til også i det følgende når Muilenburg nevnes.

[2] Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. J. Pritchard, Princeton 1950, s. 315.

[3] Samme sted.

[4] GTMMM, III, s. 186 f.

5. Samme sted.

[6] Jesaja II, Leipzig 1932 (KzAT).

[7] Op. cit. s. 398.

HERODES ANTIPAS OG HANS PLASS I EVANGELIEOVERLEVERINGEN[1]

Av JACOB JERVELL

Der er i den beskjedne litteratur om Herodes Antipas[2] en forbausende enstemmighet. Dette faktum skyldes ikke kildenes entydighet, men heller den sak at denne ubetydelige skikkelse ikke har kalt på historikernes fantasi og arbeidslyst, hvorfor man i stor utstrekning har latt W. Ottos artikkel fra 1913 i Pauly-Wissowas leksikon[3] være bestemmende. Det er utvilsomt Ottos fremstilling av Herodes Antipas som den praktelskende, hellenistisk påvirkede, romervennlige despot man overalt støter på. Det er et spørsmål om ikke dette bilde trenger en noe mere enn varsom revisjon, og at Herodes Antipas heller må karakteriseres som en jødevennlig og god regent, menneskelig svak og lettpåvirkelig og romervennlig bare i den grad han som vasallfyrste var nødt til å være det.

Kildematerialet er sparsomt. Godt 90 prosent kommer fra Josefus. Ved siden av dette har N.T. enkelte opplysninger; hos Strabo, Cassius Dio og Nikolaus fra Damaskus finnes noen spredte bemerkninger; resten består av to greske innskrifter samt noe ubetydelig arkeologisk materiale. Ikke bare det beskjedne omfang karakteriserer materialet. Det er også vanskelig å vurdere. Josefus må i alminnelighet brukes med en viss forsiktighet. Og for perioden fra Herodes den Stores død, 4 f. Kr. frem til Herodes Agrippa I, 40 e. Kr. — altså i Herodes Antipas' tid — er hans fremstilling fragmentarisk og springende. Josefus har tydelig vært mangelfullt informert om denne tid. N.T. har ingen særlig interesse for Herodes A., fremfor alt ingen biografisk interesse for ham. Dertil kommer at det

som der fortelles, ikke stemmer ubetinget godt overens med Josefus, og heller ikke i seg selv gir et entydig bilde.

Der er ikke mindre enn fire som bærer navnet Herodes i N.T., og vår mann er han som for bibelleseren er kjent som den som drepte døperen Johannes. Vi skal først samle de kronologiske data om Herodes A. og så forsøke en karakteristikk av ham.

Hans far Herodes I — kjent som barnemorderen, Matt. 2, 16 ff. var fra 40 til 4 f. Kr. konge av romernes nåde over det storjødiske rike. I nr. 6 av sine 10 ekteskap fikk han Antipas, født ca. 20 f. Kr. Bortsett fra en opplysning om at han ble oppdradd i Rom hører vi for første gang om ham ved farens død, 4 f. Kr. Antipas var egentlig utsett til å være arvefølger, men i sitt testamente hadde Herodes delt sitt rike slik at Antipas' bror Arkelaus skulle regjere som konge i Judea, Samaria og Idumea; Antipas skulle ha Galilea og Perea og halvbroren Filipp de gjenværende, nordligste egner av det storjødiske rike. De to siste fikk ikke kongetittel. Familien ville ikke godkjenne testamentet, og man stredes om dette i Rom hos keiser Augustus, som hadde den endelige avgjørelse. I denne strid skyves Antipas frem som tronkandidat, ikke av kjærlighet til ham, som Josefus tørt bemerker, men av hat til broren Arkelaus, for å hindre denne i å bli konge. Det er riktig å bruke passiv og si at Antipas skyves frem. Josefus beretter meget utførlig om familiestriden i Rom, men Antipas spiller tydelig nok ingen rolle. Han er her som ellers i hendene på sterkere personligheter. Utgangen på striden ble at Augustus bekreftet Herodes I's testamente med den forandring at Arkelaus måtte nøye seg med tittelen etnark, mens Filipp og Antipas ble tetrarker, fjerdingsfyrster.

10 år senere, i året 6 e. Kr., støter vi igjen på Herodes A. Dette år ble Arkelaus anklaget for keiseren på grunn av tyrannisk behandling av sine undersåtter og forvist til Gallien. Nå gir, som Otto påpeker, Strabo Historica XVI og Cassius Dio LV 27 til kjenne at også Filipp og Antipas ved denne anledning ble anklaget. Imidlertid uttrykker Strabo seg slik at det kan forståes som om Filipp og Antipas først på det nåværende tidspunkt fikk sine tetrarkier[4]. Otto ser i dette en uheldig uttrykksmåte hos Strabo. Men Otto legger ikke vekt på at også Josefus uttrykker seg på en slik måte. I Josefus' beretning om statholderen Quirinius' opprydningsvirksomhet i Galilea etter

Arkelaus' avskjed, XVIII 27, finner vi uttrykt at Filipp og Antipas nå ble innsatt som tetrarker[5]. Ettersom kildene ellers holder fast ved året 4 f. Kr., kan dette bare forklares slik at de to ble avsatt sammen med Arkelaus, men kort tid etter igjen innsatt. Om grunnen til anklagen overfor Filipp og Antipas vet vi intet. Den oppfatning at det dreier seg om tyranni overfor undersåttene er ubegrunnet. Kildene vet intet å berette om at Antipas har vært en dårlig regent. Det ligger nærmere å anta at det dreier seg om manglende lojalitet overfor keiseren, samme grunn som Caligula til slutt avsatte ham for.

For årene 6 til 36 e. Kr. er vi kronologisk sett henvist til gjetninger. Det er hovedsakelig to ting som berettes om Antipas i denne periode. Det første er hans byggevirksomhet. Etter kalamitetene med keiseren i år 6 gjenreiste Antipas den av romerne nedbrente by Sepphoris i Galilea og Bethramta i Perea. Denne siste by oppkalte han — etter kalamitetene i år 6' — etter keiserens hustru Livia, senere endret til Julia, fordi hun etter Augustus' død førte dette navn. Noe vitnesbyrd om praktsyke og byggelyst er ikke disse byer. Det dreier seg om en av strategisk-militære grunner nødvendig gjenreisning. Det annet byggeforetagende fant sted — typisk nok — etter at Tiberius var blitt keiser, altså etter 14 e. Kr. I den beste del av Galilea, i øst ved den galileiske sjø, bygget Antipas en by han kalte Tiberias etter keiseren. Dette foretakende må også betraktes som en politisk nødvendig investering fra Antipas' side. Byen hadde etter Josefus' beskrivelse en rekke praktfulle bygninger, innredet på hellenistisk vis med stadion, forum og med forvaltning ordnet etter gresk mønster. Til bildet hører dog at der ble bygget en stor synagoge i den. Uheldig var det i jødenes øyne at det ved utgravingen viste seg at byen kom til å ligge over et jødisk gravsted. Berøringen med graver gjorde som bekjent uren for en viss tid. Derfor ble byen etter Josefus bebodd av et noe blandet befolkningselement fordi jødene nødig ville bo der. Men noen dyptgående motvilje mot denne by, som senere ble ett av jødedommens hellige steder, kan ikke spores.

Den annen begivenhet av uhellsvanger betydning var Herodes' ekteskap med sin svigerinne Herodias. Antipas var opprinnelig gift med en datter av nabateerkongen Aretas. På et besøk hos en halvbror, som også bar navnet Herodes[6], traff Antipas dennes hustru. Herodias var datter av Antipas' halvbror Aristobul, som ble hen-

rettet av faren Herodes I år 7 e. Kr. Antipas tilbød Herodias ekteskap, hvilket hun gikk inn på. Antipas' kone fikk nyss om saken og rømte til sin far. Dette er skjedd før år 36, for på det tidspunkt gikk Antipas' tidligere svigerfar til krig mot ham på grunn av hans annet giftermål. En annen grunn lar oss sette dette ekteskap til ca. år 30. De synoptiske evangelier setter nemlig denne affære i forbindelse med døperen Johannes' død. Johannes opptrådte mot Herodes i denne affære, Mk. 6, 14–29; Matt. 14, 1-12; Luk. 3, 9 f., fordi det etter loven var et forbudt ekteskap. Også Josefus beretter om døperens død for Herodes' hånd. Men Josefus forteller at Herodes drepte Johannes av personlige grunner; han fryktet en folkebevegelse, som kunne være farlig for ham selv, Ant XVIII 116 ff. Nå er Josefus' fremstilling ikke lett å forene med den folkelig-dramatiske fortelling i evangeliene. Etter disse dør Johannes fordi Herodias utnytter et overilet løfte fra Herodes etter steddatterens dans i hans fødselsdagsselskap. At Herodes har drept Johannes er sikkert. Om ekteskapshistoriene har vært en medvirkende årsak, vet vi ikke. Men det er viktig å se at Josefus forteller om Johannes' død først i forbindelse med nederlaget mot nabateerne, flere år etter Johannes' død. Nå settes dette nederlag av Josefus i forbindelse med Johannes død på denne måte: det var etter noens mening Guds straff over Herodes på grunn av mordet på døperen. Den plasering Josefus har gitt beretningen, er vel rimeligst å forklare slik at såvel døperens død som krigen med nabateerne har vært satt i forbindelse med Antipas' ekteskapshistorier.

Ekteskapet ga også som nevnt støtet til krigen mot nabateerne i år 36. Antipas led her et stort nederlag. På henvendelse til keiser Tiberius ga denne ordre til den syriske stattholder Vitellius om å gå mot araberne. På marsjen fikk imidlertid Vitellius melding om keiserens død. Han marsjerte derfor tilbake ettersom han var fiendtlig innstillet overfor Antipas.

Det siste kjente datum i Herodes' liv er år 39. Også i dette tilfelle er det Herodias som skaper ulykken. Ved tetrarken Filipps død ca. år 37 fikk Herodias' bror, Herodes Agrippa I, av keiser Caligula Filipps tetrarki og attpå det kongetittel. Herodias' ærgjerrighet tålte ikke dette. Hun overtalte den motvillige Antipas å dra til Rom for å oppnå kongeverdigheten. Agrippa anga imidlertid Antipas for

sammensvergelse mot keiseren med den begrunnelse at Antipas hadde utrustning for 7000 mann liggende, utrustning som skulle brukes mot romerne. Dette førte til at keiseren avsatte Antipas og forviste ham til Lyon eller en by nær den spanske grense. Her døde han, uten at vi kan si når.

Så langt den ytre ramme. Men hvem var egentlig Antipas? Hvordan skal han karakteriseres?

Han fremstilles som en utpreget romervennlig fyrste; beviset er byene Julia og Tiberias. I praksis tar imidlertid denne romervennlighet seg slik ut at Antipas for sin sikkerhets skyld måtte investere i æresbevisninger overfor den som til enhver tid satt med makten i Rom. Tydelig nok tror historikerne mere på hans romervennlighet enn keiserne. I året 6 hadde han de første vanskeligheter med Rom, sannsynligvis grunnet sviktende lojalitet. I året 39 ble han avsatt fordi keiseren trodde at han konspirerte mot ham. Han beskyldes blant annet for å stå i ledtog med parterkongen Artabanus. Nå forteller Josefus om tidligere fredsforhandlinger mellom Vitellius og Artabanus, Ant XVIII 101 ff., og det ser ut som Herodes her opptrer som den nøytrale. — Mot Pilatus lå han i strid, såvel som mot Vitellius i Syrien. Eiendommelig er også opptredenen av herodianerne i evangeliene, Mk. 3, 6; 12, 13; Matt. 22, 16. De gjør felles sak med de alt annet enn romervennlige fariseere. At Antipas har opptrådt sammen med jødenes ledere, vet vi også fra Filo, Leg ad Cajum § 38. Vi har ingen direkte vitnesbyrd om hvem herodianerne er. Men når de etter evangeliene opptrer i diskusjonen om «skattens mynt», er det grunn til å tro at de er et parti som kjemper for gjenopprettelsen av Herodes I's storjødiske rike, altså i opposisjon mot romerne så langt det lot seg gjøre.

Antipas fremstilles som en mann helt preget av hellenistisk kultur. Dette er riktig, men betydelig overdrevet. De to innskrifter fra øyene Kos og Delos[7] viser intet annet enn at Antipas har hatt venner der og har besøkt øyene. At Tiberias var preget av hellenistisk kultur er utvilsomt. Men man må jo spørre hvordan man vil at en by bygget til keiserens ære i den hellenistiske kulturepoke skulle se ut. Typisk er det at Antipas nettopp i denne by reiste en synagoge som etter beskrivelsene ikke sto tilbake for de andre bygninger i prakt og størrelse.

Dette siste fører oss til en annen side ved mannen: hans forhold til jødedommen. Nokså summarisk heter det i fremstillingene at Herodes Antipas leilighetsvis kunne opptre som jøde. Når vi først garderer oss ved å peke på kildenes knapphet. vil det være forsvarlig å betegne Antipas som en i mange henseender jødisk sinnet mann. Synagogen i Tiberias er nevnt ovenfor. Det er også grunn til å omtale at man intet ondt har å si om hans regjeringsmåte, og jødene ville neppe spare en sønn av den forhatte Herodes I. Hvis man skal bruke betegnelsen «despot» om Antipas, må det være i en særdeles avsvekket betydning. — Filo beretter i Leg ad Cajum § 38 at Antipas sammen med tre brødre og lederne av synedriet har besværet seg hos Pilatus og overfor keiseren, fordi Pilatus hadde stilt opp votivskjold i palasset i Jerusalem.[8] — Det er videre bemerkelsesverdig at han på sine mynter hverken preget keiserens eller sitt eget bilde — et tydelig hensyn til jødenes religiøse følelser. Lukasevangeliet forteller at han besøkte de religiøse fester i Jerusalem, 23, 7.[9] Eiendommelig er også evangelienes fremstilling av ham. Markus — som ikke er interessert i Antipas — forteller i en gjengivelse av en folkelig-jødisk kilde at Herodes gjerne og ofte lyttet til sin fange Johannes, 6, 20. Den vanskeligste lesemåte til dette sted forteller til og med at han gjorde etter døperens anvisninger. Han har hatt ærefrykt for Johannes som profet. De andre evangelier er langt skarpere i bebedømmelsen av Herodes. Men både Markus og Matteus lar Herodes gi uttrykk for den oppfatning at Jesus er den gjenoppstandne døper, en forestilling som bare er mulig for en jødisk oppfatning. Etter Markus skyldtes mordet på Johannes ikke Herodes, men hans hustru, overfor hvem Antipas beskyttet døperen. Nå vitner ikke Antipas' ekteskap med Herodias om noen direkte lovtro innstilling. Men det er grunn til å merke seg at etter Markusfremstillingen 6, 18 anklager Johannes Herodes ut fra jødiske, rituelle forskrifter. Kommentatorer finner det merkverdig, for Herodes var jo ikke av jødisk avstamning.[10] Men utsagnet er historisk forståelig om Herodes har villet være mere jødisk enn historikerne gjør ham.

Kildene vitner altså om en jødevennlig innstilling hos Herodes Antipas. Muligheter for å finne ut hva motivene til dette har vært finnes ikke. Noen lovtro jøde har han imidlertid ikke vært, hva Tiberias, dyrefriser i palasset i Tiberias og hans ekteskapshistorier for-

teller. Dog kunne man være jødisk sinnet uten å tilhøre fariseernes parti. Jesus karakteriserer ham Luk. 13, 31 som en rev. I jødiske ører fortalte denne karakteristikk om svakhet mere enn om lurhet. For den siste forståelse har vi bare sene vitnesbyrd.[11] Men at Herodes Antipas ikke har vært en handlekraftig despot, men en ytterst svak mann er sikkert. I de avgjørende begivenheter i hans liv er det sterkere krefter som står bak ham og bruker ham i sitt eget spill. For han selv elsket ro, som Josefus sier, Ant XVIII 245.

* *
*

Fra det historisk-biografiske spørsmål går vi over til det teologisk-litterære: Hvilken plass har Herodes Antipas i evangelieoverleveringen. Vi vil stille spørsmålet slik: Hvorfor og på hvilken steder i overleveringen er Antipas kommet med? Vi skal ta for oss stoffets omfang og art samt dets plass i tradisjonen og i de enkelte evangelier.

Hva materialet angår har Johannes intet å berette. De to første evangelier har i fremstillingen av den senere del av Jesu galileiske periode knyttet sammen en kort notis om Herodes' oppfatning av Jesus med en folkelig-populær fortelling om døperens fengsling og død, Matt. 14, 1–12; Mark 6, 14–29.[12] Om Herodes Antipas i disse evangelier står helt ute i perifeiren, har han derimot i Lukasevangeliet fått en langt bredere plass. Dette er først og fremst bestemt av den rolle han spiller i lidelseshistorien, 23, 7–12 og 15, en tanke som Lukas også Acta 4, 27 er inne på. Satt i sammenheng med lidelseshistorien er såvel notisen om Herodes' oppfatning av Jesus, 9, 7–9, som det biografiske apophtegma 13, 31 f., hvor vi har karakteristikken av Herodes som en rev. Det annet sted vi finner Antipas i Lukasoverleveringen er i Jesustradisjonens forhistorie: i 3, 1 som en del av den historiske ramme og i 3, 19 f. i en kort og komprimert beretning om avslutningen på døperens virksomhet. Endelig nevnes Herodes' navn i forbindelse med at en kvinne i Jesu følge var gift med en av Herodes' embetsmenn, 8, 3.

Vi skal først ta for oss Markus og Matteus. Notisen om Herodes' oppfatning av Jesus og fortellingen om mordet på døperen er Mark. 6, 14–29 innskutt i beretningen om disiplenes utsendelse og tilbake-

komst. Innskuddet har altså hos Markus først en litterær funksjon, nemlig å skape tidsavstand mellom de to begivenheter. Allerede arten av de to stykker i 6, 14–29 gir en pekepinn for forståelsen. V. 14–15 er et opprinnelig selvstendig tradisjonsstykke hvor Herodes' uttalelse om Jesus er satt sammen med en rekke andre oppfatninger fra folkets side om hvem Jesus er. Som selvstendig tradisjonsstykke har notisen villet gi inntrykk av makten i Jesu virke for å styrke troen på hans messianitet; det tales om de undergjerninger han gjør. Stykket minner om de kristologiske «inntrykksutsagn» vi har andre steder i evangeliet, fremfor alt etter underberetninger hvor det kristologiske spørsmål reises. Likeledes har vi i Cæsarea-Filippi-bekjennelsen den samme sammenstilling, Mk. 8, 27 ff. par. I vår sammenheng har ikke stykket lenger selvstendig betydning, men står som innledningen til fortellingen om døperens død. — V. 17–29 er ikke blitt til som et stykke av evangelietradisjonen, som språk, stil og innhold viser. Det er heller ikke som antatt et stykke av Johannes-disiplenes overlevering. Et slikt ville nemlig ha gjort Johannes og de religiøse motiver til hovedsak, ikke som her Herodes og hans ubetenksomme løfte til datteren. Når man spør etter motivet til å ta denne jødisk-folkelige fortelling med i evangeliet, er det tydelig ikke historisk-biografiske motiver som er utslagsgivende. Da ville Markus ha plasert den i forbindelse med sin beretning om døperen. Noen biografisk interesse for døperen har imidlertid hverken evangelistene eller tradisjonen hatt. Heller ikke vil den gi forklaringen på hvorfor Herodes kan tale om den oppstandne døper, nemlig at denne er død, for det har vi allerede i notisen. Hensikten med å fortelle denne episode har Markus gitt tilkjenne ved å knytte den sammen med en notis med et kristologisk poeng som innledning, og ved å sette den inn i siste del av Jesu galileiske periode. Men hvilken hensikt?

En utbredt teori blant forskerne er den at stykket egentlig har vist at Herodes streber også Jesus etter livet, og at dette driver Jesus bort fra Galilea og nordover til de hedenske områder. Herodes er altså årsaken til at Jesus forlater Galilea og begynner et nytt avsnitt av sitt virke. Kort er å si at et slikt anslag ikke er antydet av Markus. Heller ikke har han gjort seg noen kronologisk-geografiske refleksjoner i forbindelse med denne episode. Evangeliets fortsettelse tyder ikke

på noe markert skille i Jesu virksomhet; han forlater ikke Galilea for godt. Om man vil støtte dette på Matt. 14, 13 f. hvor det heter at Jesus drog bort etter å ha fått melding om døperens død, så er dertil å si at Matt. ved dette ikke markerer noen forleggelse av Jesu virksomhet til andre egner. Det er fra Matteus' side bare et forsøk på å knytte episoden inn i fortellingssammenhengen, å skape en forbindelse til neste perikope. — Notisen tilkjennegir et kristologisk utsagn, og når den settes i forbindelse med en beretning om døperens død, kan det bare bety at Markus med dette stykke vil gi leseren et første varsel om Jesu lidelse og død. Dette er en formodning og skal ikke utgis for noe mere. Men det støttes av den forbindelse mellom forløper og etterfølger som evangeliet i andre sammenhenger kan gi uttrykk for. Det kan også stemme med den plass beretningen har fått i sammenhengen, hvor oppmerksomheten stadig rettes mot Jerusalem og det som skal hende der. Tydeligere enn hos Markus kommer dette til uttrykk hos Matt. hvor det 14, 12 heter at Johannesdisiplene kom og fortalte om Johannes' død til Jesus, hvorved sammenhengen mellom døperen og Jesus tilkjennegis. Ikke slik at Jesus av den grunn drar bort, for døperens død er jo en begivenhet som ligger langt forut for det tidsrom Matt. fremstiller i 14, 1 ff. Det er derimot skjebnefellesskapet mellom døperen og Jesus som kommer til uttrykk i 14, 12. — Forøvrig er å bemerke at Matt. inneholder enkelte avvikelser fra Mk.-fremstillingen, men ikke av en slik art at de tilkjennegir en annen oppfatning.

Som nevnt er de to stykker intet annet enn et innskudd i fremstillingen av evangeliet. De kunne ha vært fjernet uten at evangeliet derfor ville ha sett annerledes ut. Herodes Antipas er bare en parentes i evangeliefremstillingen. Ting tyder på at han på tradisjonens muntlige stadium har spilt en større rolle, som et uttrykk for hvilken oppsikt Jesu gjerning har vakt. Hos Markus og Matteus står han som et indirekte forvarsel om den skjebne som skulle møte Jesus.

Hos Lukas — for å gå over til dette evangelium — er Herodes fremfor alt viktig i forbindelse med lidelseshistorien, hvor Lukas gjør bruk av et stykke tradisjon. Men før vi kommer så langt, skal vi se på Herodes i forbindelse med evangeliets forhistorie, hvor Lukas taler på egne vegner.

Det er ikke et stykke evangelietradisjon Lukas gjengir ved om-

talen av Herodes i 3, 1. Derimot er det et uttrykk for tendensen hos Lukas til å sette Jesustradisjonen inn i sammenheng med verdenshistorien, 1, 5; 2, 1 f. Når Herodes her omtales, er det bare som en del av den historiske ramme omkring Jesu virksomhet, — I 3, 19 f. berettes summarisk som avslutningen på døperens virksomhet, om Johannes' opptreden overfor Herodes og om dennes fengsling av døperen. Fortellingen er altså kommet inn i en helt annen sammenheng enn hos de andre synoptikerne. Når Lukas på dette sted og ikke i forbindelse med Jesu galileiske virksomhet gir en forkortet gjengivelse av beretningen om døperens fengsling, kan det selvfølgelig henge sammen med hans historiske ambisjoner; han vil fortelle alt i sammenheng og orden, 1, 3. Men egentlig er ikke stykket på sin rette plass historisk, for Lukas beretter om Johannes' fengsling før han forteller om Jesu dåp, 3, 21, hvor pussig nok Johannes ikke omtales. Det dreier seg om mere enn historisk-litterære ambisjoner, dette nemlig at Herodesskikkelsen gir tilkjenne et innsnitt i frelseshistorien: avslutningen på døperens virksomhet. som er lovens og profetenes tid, 16, 16, og begynnelsen på Jesu virke, som er evangeliets tid. Å notere er også at Lukas gir et langt skarpere bilde av Herodes enn Markus. Johannes refser Herodes for alle hans onde gjerninger, og fengslingen av døperen betegner høydepunktet av Herodes' onde virksomhet.

Det annet punkt hos Lukas hvor Herodes omtales, er lidelseshistorien. Dermed er vi ved 9, 7–9 som står i sammenheng med denne. Vi har her samme notis som hos de andre synoptikere om Antipas' oppfatning av Jesus. Men den er sterkt forandret. Etter Lukas gir Herodes uttrykk for det motsatte syn av hva de andre tillegger ham. Jesus er nettopp ikke den oppstandne Johannes; og det heter at Herodes ønsker å se Jesus. Nå kan man fortape seg i historisk-psykologiske refleksjoner om årsaken til at Lukas tillegger Herodes en annen oppfatning enn Markus og Matteus. Men Lukas vil ikke her så meget gi en fremstilling av Herodes' oppfatning som han vil forberede sine lesere på den rolle Herodes skal spille i lidelseshistorien. Det ser vi tydelig av 23, 8 hvor det gripes tilbake på 9, 7–9. Det Lukas vil ha frem, er at Antipas har vært interessert i og har beskjeftiget seg med Jesu person. Han visste hvem han hadde for seg ved forhøret i Jerusalem. — Før vi kommer til lidelseshistorien, har Lukas

midt i beretningen om Jesu ferd til Jerusalem enda en Herodesopplysning, nemlig i det biografiske apophtegma 13, 31 f. Dette opprinnelig selvstendige tradisjonsstykke knytter Lukas til en forutsigelse om Jesu død og et domsutsagn mot Jerusalem, 13, 32 ff. Det fortelles i v. 31 at noen fariseere kom til Jesus og ba ham dra bort fra Galilea fordi Herodes sto ham etter livet. Enkelte kommentarer vil ha det til at fariseerne oppdikter denne historie for å drive Jesus bort. Nå er stedet i seg selv dunkelt, men for opplysningen om Herodes er det klart nok: Jesu svar viser at Herodes virkelig har stått ham etter livet. Som selvstendig stykke gir svaret uttrykk for Jesu holdning til makthaverne: hans gjerning er bestemt av Faderen og går sin gang uhindret av Herodes' anslag. — Etter sammenhengen knyttes også dette stykke til lidelsen. Dermed er ved 9, 7–9 og 13, 31 f. gitt to forutsetninger for Herodes' opptreden i den forbindelse. Etter enkelte kommentatorers oppfatning stemmer ikke 13, 31 f. godt overens med den rolle Herodes har som vitne om Jesu uskyld. Til dette er å si at 13, 31 f. er et tradisjonsstykke, som Lukas kan bruke nettopp for å sette Herodes' opptreden ved lidelsen i relieff: Han har ikke sett Jesus enda i 13, 31 f., men etter å ha sett ham kan han, Jesu motstander, gi uttrykk for Jesu uskyld i det han anklages for. Endelig: 13, 31 f. stemmer godt overens med den tradisjon Lukas gjør bruk av og fortolker i Herodesscenen.

Dermed er vi ved 23, 7–12 hvor Herodes fremstilles som Pilatus nr. 2. Sammenhengen er den at etter det første forhør hos Pilatus sender denne Jesus til Herodes, som igjen, etter å ha gjort seg ferdig med ham, sender ham tilbake til Pilatus. Det er ingen tvil om at Lukas har for seg et stykke tradisjon. Det ser vi tydelig når vi holder selve Herodesscenen og Acta 4, 27 sammen med Lukas' fortolkning av denne, 23, 15. Det Lukas vil ha frem, er ganske klart. Det uttrykkes av Pilatus — ikke av Herodes! — i 23, 15: heller ikke Herodes har funnet noen skyld hos ham, «for han sendte ham tilbake til oss.» Nå kunne vel ikke Herodes gjøre stort annet på Pilatus' jurisdiksjonsområde, men Lukas ser i dette et tegn på at Herodes anser Jesus fullstendig uskyldig i det han anklages for av jødenes ledere. I dette tilfelle for Lukas: for politisk opprørsk virksomhet. Til og med den onde Herodes (slik har Lukas tegnet ham), mannen som sto Jesus etter livet, måtte erkjenne hans uskyld. — Om vi nå ikke hadde hatt

Pilatusuttalelsen i 23, 15, ville vi ikke kunne forstå Herodes' rolle i lidelseshistorien som Lukas gjør det. I Acta 4, 27 har vi en urkristelig fortolkning av Salme 2, 1 f., hvoretter jødene sammen med Herodes og Pilatus opptrer mot Jesus. Etter 23, 15 er det umulig å forstå det slik at Lukas selv kan ha oppdiktet denne salmefortolkning. Og når vi ser på selve scenen i 23, 7–12 kan den stemme med Acta 4, 27, men knapt med 23, 15. Det berettes først at Herodes hadde en religiøs nysgjerrighet etter å få se et tegn fra Jesu hånd. Men Jesus svarer ham ikke. Jødenes ledere står og anklager Jesus for Herodes, og denne svarer på dette ved sammen med sine soldater å håne og spotte Jesus, altså et uttrykk for fiendtlighet. At den skinnende kappe han kaster om ham, skal være et tegn på uskyld, er eksegetisk gjetning. Det må altså ha eksistert en eldre tradisjon hvoretter Herodes i lidelseshistorien har opptrådt fiendtlig mot Jesus. Fra andre, utenomkanoniske skrifter kjenner vi jo til en overlevering etter hvilken Herodes ikke bare gjør felles sak med jødene, men også fremtrer som deres leder, jvf. Justin Dialog 103; Apol I 40; Petrusvang. I 1 og den syriske Didaskalia XXI. Lukas underslår ikke denne fiendtlighet, men han fortolker Herodes' opptreden på sin egen måte, nemlig som et uttrykk for Jesu uskyld. Dermed legges ansvaret enda sterkere over på jødenes ledere.

Sammenfattende: Tekstene tillater ikke å sette spørsmålet om Herodes Antipas' plass i evangelieoverleveringen på én formel. Ulike tradisjoner har eksistert om ham, først og fremst knyttet til Jesu galileiske virke. Han står som et vitnesbyrd om det inntrykk Jesus har gjort og som en fiende av Herren i hans virke og ved lidelsen. En beskjeden plass inntar han i de to første evangelier som et forvarsel om Jesu død. Derimot markerer han hos Lukas ved handlingen overfor døperen en frelseshistorisk epoke, og ved prosessen mot Jesus blir han et vitnesbyrd om jødenes skyld ved Jesu korsfestelse.

NOTER:

[1] Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad over oppgitt emne.

[2] Av nyere litteratur skal nevnes: H. Willrich, Das Haus des Herodes, 1929; A. H. M. Jones, The Herods of Judaea, Oxford 1938; S. Perowne, The Later Herods, 1958. Det er dog uvesentlig hva disse bøker inneholder om Herodes Antipas. Se imidlertid neste note.

[3] Pauly-Wissowa Realencycl. Suppl. bind 2, 1913, sp. 168–191. Dette er — på tross av de kritiske innvendinger som kommer til uttrykk nedenfor — artikkelen om Herodes Antipas. Dens styrke ligger ikke minst i de gode og fyldige utdrag av kildematerialet.

[4] *Θεραπείᾳ πολλῇ μόλις εὕροντο κάθοδον, τετραρχίας ἀποδειχδείσης ἑκατέρῳ.*

[5] *Ἡρώδης δὲ καὶ Φίλιππος τετραρχίαν ἑκάτερος τὴν ἑαυτοῦ παρειληφότες καθίσταντο.*

[6] Opplysningen Mk. 6, 17 om at Herodias var datter av Filipp må bero på en forveksling.

[7] Se beleggene hos W. Otto, op. cit. sp. 176.

[8] Det fortelles her at fire Herodessønner opptrådte sammen med de jødiske ledere. To av dem har vært Filipp og Antipas. Hvem de de to andre er, vet vi ikke. Arkelaus var på dette tidspunkt forlengst forvist.

[9] Jvf. også Ant XVIII 122: før det planlagte felttog mot nabateerne ofret Vitellius og Herodes i Jerusalem.

[10] Se bl. a. E. Lohmeyer, Komm., S. 119.

[11] Strack-Billerbeck II, s. 110 f.

[12] Omtalen av herodianerne gir intet for forståelsen av vårt problem. Vi går derfor forbi dette.

MYTETENKNING OG GUDSHANDLING HOS REINHOLD NIEBUHR

Av PETER WILHELM BØCKMAN

Reinhold Niebuhr har gjort sin viktigste innsats på de aktuelle etiske og apologetiske problemområder som gjelder menneskesyn, historietolkning og politisk etikk. På disse felter har han hatt en vesentlig betydning for samtidig tenkning — både teologisk og ikke-teologisk, og en beskjeftigelse med hans tanker vil naturlig nok vesentlig konsentrere seg om dette som også etter hans eget utsagn har hans primære interesse.[1] Men for å kunne riktig forstå disse sider av hans tenkning og trekke de riktige konklusjoner av dem, er det viktig å forstå den religiøse virkelighetsforståelse som er grunneggende for hans etiske, antropologiske og historieinterpreterende synspunkter, de tankeformer han betjener seg av i denne virkelighetsforståelse, og den plass og funksjon Guds handling har i den. Denne fremstilling vil forsøke å kaste noe lys over disse spørsmål.

Det er ikke uvanlig å oppfatte N.s forståelse av og anvendelse av myter og symboler som et lån fra Paul Tillich, fra hans «religionsfilosofi och dess satser om förhållandet mellan det betingade och det obetingade.»[2] Særlig skulle dette gjelde Tillichs oppfatning at symboler og myter er den eneste måte hvorpå vi innen vår betingede tilværelse kan anskue det ubetinget-trancendentale og tale om det guddommelige, uten å berøve det ubetingede dets ubetingethet, dvs. uten å falle i blasfemi.[3] Det er da også atskillig likhet og utvilsomt også sammenheng mellom de to tenkeres oppfatning av myters og symbolers betydning og funksjon i virkelighetstolkningen. Men avhengigheten bør ikke overbetones. Dels er det en markant forskjell

mellom Tillichs filosofisk-ontologiske og N.s mer dramatisk-eksistensielle virkelighetsbilde, og følgelig også i den karakter og funksjon som myter og symboler får.[4] Dels kan vi finne spor av N.s sans for de religiøse symbolers spesielle funksjon så tidlig som i et dagboksnotat datert 1920.[5] Og hans mytebegrep er utviklet i sine grunntrekk allerede i boken Reflections on the End of an Era, fra 1934. Det er derfor også grunn til å understreke det selvstendige i N.s syn på og bruk av myter og symboler. Da vår undersøkelse ikke er genetisk, men systematisk-kritisk, kan vi i vår sammenheng nøye oss med denne generelle henvisning til avhengighet, parallellitet og selvstendighet i forholdet mellom Niebuhr og Tillich.

Vi har her sidestilt ordene «myte» og «symbol». Det svarer også til N.s gjennomgående språkbruk, hvor han bruker myte og symbol svært meget om hinannen. En viss forskjell kan man registrere av mer formal art. «Myte» brukes gjerne om en større sammenheng som eventuelt kan inneholde flere «symboler». Disse er i så fall de momenter som mer eksplisitt uttrykker og formidler mytens «mening». «Symbol» kan tendere hen imot en mer punktuell betydning, mens «myten» mer uttrykker dynamikk og handling, noe som foregår, og dette er viktig for N.s anvendelse. Endelig formidler den plastisk-episke og billedrike myte en følelse av poesi som er et moment i den religiøse virkelighetserkjennelse — religion er i slekt med kunst, sier N. — og formidler samtidig en sans for det mysterium som myten gir et glimt inn i, men ikke oppløser. Men også «symboler» kan være poetiske, og det er i det hele ingen skarp grense mellom ordene. De kan sidestilles tilsynelatende uten meningsforskjell[6], eller «myte» kan uttrykkelig erstattes med ordet «symbol».[7] Ordet «myte» kan også anvendes til nærmere å karakterisere et symbols art, som i «mythical symbol»[8], idet der også finnes mange ikke-mytiske symboler.

Dette siste betyr at der er forskjell i omfanget av begrepene. «Symboler» kan være så mange ting, både personer og fenomener og begivenheter kan få symbolsk karakter som uttrykk for dypere, også dypere religiøst, innhold. De «myter», derimot, som hos N. er aktuelle for teologien, er de som er knyttet til skapelse, fall, frelse og fullendelse, altså til den bibelske frelseshistorie. I vår drøftelse er det de myter og symboler som ligger innenfor denne ramme vi holder oss til.

Til grunn for denne avgrensing ligger hos N. et kritisk skille mellom «primitive» og «gyldige» myter, eller som han også uttrykker seg :mellom «pre-scientific and permanent myths». «Pre-scientific myths disregard what may have always been known or have now become known, about the ordered course of events in the world. Permanent myths ... are those which describe some meaning or reality, which is not subject to exact analysis, ..»[9]. Myten — dvs. den «gyldige» myte — intenderer altså ikke å si noe som står i motsetning til de rasjonalt erkjennbare sammenhenger i tilværelsen — i så fall har vi å gjøre med «pre-scientific myths», Men hva den bringer, er noe som går ut over det rasjonale, men nettopp derved gjør rett for virkelighetens totale dimensjoner. N. introduserer altså myten som supra-rasjonal uttrykksform, nødvendig for å fatte om tilværelsen i dens høyde og dybde.

Når en slik uttrykksform er nødvendig, skyldes det at virkeligheten altså ikke er begrenset til det rasjonalt erkjennbare. Der er en evighetsdimensjon over «the natural and temporal world». Denne erkjennelse korresponderer med det bibelske virkelighetsbilde, men har hos N. sin primære kilde i hans analyse av mennesket. Mennesket eier i sin egen frihet og evne til transcendens og selv-transcendens et aspekt av det evige som peker hen mot det absolutte, mot «ultimate reality», og bevitner evighetsdimensjonen i tilværelsen.[10] Denne evighetsdimensjon skal imidlertid ikke forståes i supranaturalismens kategorier. Det er ikke bare en diskontinuitet, men samtidig en kontinuitet mellom tid og evighet, mellom historien og det absolutte, mellom menneske og Gud. Allerede menneskets dobbelthet av naturmessig begrensethet og åndelig frihet viser dette. Denne samtidighet av kontinuitet og diskontinuitet betegner N. som den dialektiske relasjon mellom evighet og tid, mellom Gud og verden. Denne dialektikk kan også forståes som en samtidighet av Guds transcendens og immanens, som iflg. N. er et kjennemerke på den bibelske virkelighetsoppfatning. Bibelen hevder ikke en ensidig transcendental forståelse av det guddommelige slik som i platonismen, som finner mening bare i de absolutte ideer, eller i mystikken, som finner det høyeste gode i abstraksjonen fra det dennesidige og oppgåen i det eviges «undifferentiated being». Begge disse oppfatninger medfører en nedvurdering av det naturmessige og temporale som berøver det

verdi og mening. Men den bibelske virkelighetsbetraktning har heller ikke en ensidig immanent forståelse av det guddommelige, slik som i naturalismen og i utviklingsfilosofien, hvor det absolutte identifiseres med det naturgitte og temporale, og følgelig et transcendentalt virkelighetsaspekt ut over det naturmessige og historiske fornektes. I den bibelske virkelighetsbetraktning fastholdes, sier N., begge sider: «The biblical view of life is dialectical because it affirms the meaning of history and of man's natural existence on the one hand, and on the other insists that the centre, source and fulfilment of history lie beyond history.[11] Dette innebærer at de enkelte historiske begivenheter ikke blir meningsløse og verdiløse, men heller ikke blir absolutert. «Each moment of history stands under and in eternity but neither exhausts nor fulfils the eternal».[12] «The eternal is revealed and expressed in the temporal but not exhausted in it».[13]

Å holde fast begge sider av denne dialektik uten å amputere den ene eller den andre sprenger den rasjonale uttrykksform og kan derfor bare gis symbolsk eller mytisk uttrykk. Disse myter må da være permanente myter — de kan ikke erstattes av rasjonal eller filosofisk uttrykksform, men uttrykker ved sine fortellinger eller ved et eller flere symbolpunkter «paradoxes of the relation between the finite and the eternal which cannot be completely rationalized».[14] Med et sitat fra Berdjajev sier N. at «mytene symbolsk bringer to verdener sammen».[15] Det som faller fra hverandre når det skal rasjonalt uttrykkes, kan sies sammen i myten.

Etter sin form tilhører myten imidlertid nødvendigvis bare den ene av disse «to verdener», nemlig den temporale. Når derfor myten i bilder og uttrykksformer fra den temporale verden skal uttrykke transcendentale realiteter og det dialektiske forhold mellom det evige og det temporale, må det skje ved former, uttrykk og bilder som er symbolske, som mener noe mer enn de sier, og som ikke nødvendigvis er sanne etter sin bokstav, men nettopp derved blir sanne etter sin mening. «The temporal process is like the painter's flat canvas. It is one dimension upon which two dimensions must be recorded. This can be done only by symbols which deceive for the sake of truth».[16] N. tar dermed avstand fra den fundamentalistiske bokstavtro som forlanger en intellektuell akseptasjon av mytens innhold som bokstavelig, historisk sannhet. Dette betyr etter N.s syn

å redusere disse «permanent myths» til «pre-scientific myths» som står i motstrid til vitenskapelig og historisk erkjennelse. På den annen side tar han avstand fra den liberalisme som avskriver mytene fullstendig som primitivitet og overtro og erstatter dem med mer eller mindre rasjonale utsagn, evt. av immanensteologisk art. Mytene må bli tatt «seriously, but not literally»[17]; sier N. Og denne vei mellom «literalism» og «liberalism» mener han å ha funnet ved sin tolkning av mytene som dialektisk uttrykksform.

Vi behøver ikke innskrenke vår kritikk av N.s mytebegrep til den mer biblisistiske innvending at denne tolkning av mytene er en omtolkning av deres «egentlige» og opprinnelige mening. N. vil mot dette innvende både at mytene ved hans tolkning får den aller største relevans for menneskene — mens den bokstavelige oppfatning er absurd og uinteressant —, og han vil forsåvidt med Bultmann kunne si at mytene selv vil bli avmytologisert — bare at han «avmytologiserer» med bibehold av mytens form. Dette leder imidlertid over til en etter vårt skjønn alvorligere innvending fra en annen side. Er det riktig når N. taler om «the myths of permanent validity, without which it is not possible to describe the ultimate realities in conditions of the temporal world»?[18] Må han ikke tvert om selv stadig eksplisere mytene for å kunne redegjøre for deres presumptive mening, og foretar han ikke derved stadig en total «avmytologisering» idet han uttrykker mytenes innhold, riktignok ikke i glatte rasjonelle former, men dog i paradoksalsatser? Og hva er da vunnet ved å holde fast ved mytens form, når de allikevel kan uttrykkes og stadig må ekspliseres i paradoksalsatser? N. vil kunne henvise til den «air» av poesi og mysterium som myten formidler og som ikke er uvesentlig, men som er for vag og ubestemt til å kunne legitimere mytenes bruk. Man får det inntrykk at N. holder fast ved mytene vesentlig for derved å være i et formentlig positivt forhold til det bibelske materiale. Det behøver ikke forståes ut fra noen mindreverdig eller hyklerisk motivasjon. N.s motiv kan være en reell følelse av forpliktelse overfor Bibelen og en overbevisning om at det er slik dens «myter» må forståes. Dette støttes av at han betegner sitt standpunkt som «biblical realism».[19] Vi kan imidlertid ikke finne støtte for Hans Hofmanns sterkt urgerte synspunkt at «Mythos» hos N. er «das von ausserhalb die Grenzen des menschlichen Erfassens überschreitende

Reden Gottes zum Menschen».[20] Vel har myten også sin betydning som åpenbaring, idet man gjennom den ser noe av det evige i det timelige og i dets relasjon til det timelige. Men dette «glimt av det evige» gjennom symbolene og mytene skjer først og fremst fra den subjektive siden: ved menneskets religiøse «insight» og «apprehension». Myten er primært å forstå som en religiøs betraktningsmåte for å fatte den hele virkelighet. Det gir et galt inntrykk å fremstille det som at mytene, også etter sin form, skulle være «das Reden Gottes» i enslags «senkrecht von oben»-stil, og at dette da skulle være motivet for N. til å holde fast ved mytenes form og ytre skikkelse.

At mytene blir forstått som betraktningsmåte og supra-rasjonal erkjennelsesform hos N., inviterer imidlertid til en annen innvending mot hans mytebegrep, nemlig det kognitives overvekt over det kultiske. Hos N. er myten helt løst fra sin funksjon som kultusmyte og har fått anvendelse kun som erkjennelses- og uttrykksform for det dialektiske forhold mellom tid og evighet, Gud og verden. Dermed står myten i fare for å reduseres til en indikator for permanente og generelle forhold i tilværelsen, i stedet for å uttrykke Guds mektige handlinger i historien, som i kultusen gjenopplives og gjenoppleves som avgjørende virkelighet. Dette leder oss over på spørsmålet om det historiske og det generelle i N.s mytisk-dialektiske virkelighetsbilde.

Den tolkning som N. gir mytene, berøver dem deres plass og forankring i historien. Hans uttrykkelige synspunkt er at mytene skal oppfattes som betraktningsmåte og uttrykksformer som i bilder av formentlig historiske begivenheter egentlig gir uttrykk for generelle og permanente forhold innen totalvirkeligheten. Skapelse, syndefall, Kristi gjenkomst og dommedag er ikke punkter i historien, men formidler vesentlige sannheter om det generelle forhold mellom Gud og menneskets historiske eksistens. «The symbol of the second coming of Christ ... participates in the general characteristic of the Biblical symbols, which deal with the relation of time and eternity, and seek to point to the ultimate from the standpoint of the conditioned. If the symbol is taken literally the dialectical conception of time and eternity is falsified and the ultimate vindication of God over history is reduced to a point in history.»[21] Mytene gir eksistensforståelse, ikke historiske opplysninger. «The vice of all mythical religion

is that its interpreters try to reduce its suprahistory to actual history. Thus the myth of creation is constructed into an actual history of origins when it is really a description of the quality of existence, The myth of the Fall is made into an account of the origin of evil, when it is really a description of its nature. ... Original sin is not an inherited corruption, but it is an inevitable fact of human existence, the inevitability of which is given by the nature of man's spirituality. It is true in every moment of existence, but it has no history.»[22] Tolkningen av mytebegrepet som en supra-rasjonal erkjennelsesform medfører en ahistorisk forståelse av mytene.

Dette betyr imidlertid ikke at N. ved hjelp av mytene bygger opp en avrundet, filosofisk-objektiv virkelighetsforklaring. Tvert om tar han avstand fra tendenser, f. eks. hos Paul Tillich, til å bygge opp en filosofisk-ontologisk helhetsanskuelse. Det har vært til stor skade at det bibelske budskap om forholdet mellom Gud og mennesker, som uttrykkes i mytene, har vært tolket som ontologiske utsagn som definerer de strukturer menneskets og hele totalvirkelighetens væren er underlagt. Det har flyttet interessepunktet over fra de eksistensielle etisk-religiøse relasjoner til de ontologiske værensrelasjoner, og dermed også truet med å erstatte de bibelske myters levende dialektikk med statiske værensutsagn. «When Hellenic concepts of 'being' are substituted for the idea of a 'creator', and of a mystery of creation as the ontological anchor for the historic revelation, the emphasis is invariably shifted from the content of the revelation, which is, according to the Bible, the reconciliation between God and man on the divine initiative. The 'Incarnation' becomes instead the revelation of the eternal in the temporal and the dramatic account of the reconciliation between God and man is obscured. .... An even more striking difference is achieved when the myth of the 'Fall' in the Bible is transmuted into strictly ontological, rather than historical, terms. The Biblical myth seeks to do justice to both the universality of sin and self-regard and to the element of personal responsibility in each sinful act. ... Beginning with Origen, theologians under the influence of Platonic philosophy, have changed the idea of a universal guilt as historical fate to an ontological one, that is, to a necessary consequence of man's finiteness.»[23] Den bibelske virkelig-

hetsforståelse, som kommer til uttrykk gjennom mytene, kan ikke settes lik med et ontologisk system — den er av en ganske annen karakter. «A part of the function of a systematic theology is to refute ontological speculations about God and man which falsify or negate the drama about which the Bible speaks; for this drama requires freedom both for God and for man, and is negated by ontologies which subject either God or man to an ontological necessity.»[24].

Den virkelighet som fattes og uttrykkes gjennom mytene, konsentreres ikke om forholdet mellom det evige og det temporale i filosofisk, ontologisk, betydning, men er samlet omkring det personlig-eksistensielle engasjement mellom menneske og Gud som skjer i «den åndelige frihets dimensjon».[25] Når mennesket med sin frihet møter Gud i Hans frihet, oppstår der «dialoger» og handlingsmønstre som ifølge N. ikke kan fattes eller defineres av noe rasjonalt system eller noen ontologi[26]. Men det vil ikke si at dette engasjement foregår «i den tomme luft». Det menneske som i sin frihet eksistensielt møter og engasjeres av og bestemmes av Gud, er et menneske som står i historisk eksistens, og som ved selve denne sin frihet er med på å skape «the new level of reality which we know as human history»,[27] samtidig som det til enhver tid er betinget av de foreliggende historiske forhold. Derved trekkes hele historievirkeligheten inn som skueplass for det eksistensielle møte og engasjement mellom menneske og Gud[28], ja, selve historiens drama blir formet gjennom dette engasjement.[29] De forskjellige aspekter av det dialektiske forhold mellom Gud og menneske i dette eksistensielle engasjement kommer til uttrykk i mytene, og kan verifiseres gjennem at de gir mening til og en — ikke rasjonell, men dialektisk-dramatisk forståelse av menneskets eksistens og av hele historieløpet.[30] M. a. o. gir det eksistensielle engasjement, som ekspliseres i mytene, samtidig en forståelse av de eksistensiale forhold for mennesket i historien. Og historien kommer derved på en ny måte inn i mytebetraktningen. Mytene gjelder ikke noe som skjedde en gang i historien, men de gjelder det som skjer stadig i historien. De uttrykker den dialektiske sammenheng og spenning, det drama som skjer, mellom den levende og handlende Gud, og menneskets liv og handling i historien.

Grunntrekkene i N.s «mytiske virkelighetsforståelse» synes der-

med klare. Mytene uttrykker Guds stadige handling i menneskenes historie, og menneskenes reaksjon på dette, — men gir ikke spesifikt uttrykk for Guds engangshandling i historien. Det som mytene uttrykker, sprenger de rasjonale tankeformer; dette at Gud handler i historien er noe dialektisk, det griper om både tidens og evighetens dimensjon og uttrykker både en kontinuitet og og en diskontinuitet mellom dem. At de forskjellige myter selv, i sin egen form, gir uttrykk for dynamikk og handling og begivenheter, blir også viktig ved at de dermed umiddelbart formidler inntrykket av handling, av det dramatiske, som karakteristisk for det virkelighetsaspekt det her gjelder.

Grunnleggende i denne virkelighetsforståelse er da naturligvis skapelsesmyten som uttrykker selve det dialektiske grunnforhold: Guds transcendens over og forbundethet med verden.[31] Denne myte — sammen med den eskatologiske myte, som uttrykker at skaperen også er fullenderen — danner rammen for den dialektiske virkelighetsforståelse og dermed også for det kristne budskap som tales inn i denne virkelighet.[32] Som generell ramme for virkelighetsforståelsen gjelder skapelsesmyten selvfølgelig verden i dens totalitet, også naturverdenen, tingene. «The temporal world comes into existence through God's creation. The concept of creation defines the mystery beyond both natural and rational causalities, ... a realm of freedom and mystery is indicated beyond the capacity of reason to comprehend. ... The final irrationally of the givenness of things is frankly accepted.»[33] Det er her igjen ikke tenkt så meget på en «verdensbegynnelse» som på nettopp dette at Gud konstant står i et dialektisk forhold til verden som «kilde» og «grunn» for alt som er, og at dette at tingene er og at nytt blir til — «the givenness of things« og deres «genuine novelty»[34] — dypest sett ikke kan forklares og gis mening uten at tingene sees i sammenheng med Gud som den levende, den skapende og målsettende.[35]

Det er imidlertid klart at også her er menneskets personlig-eksistensielle forhold til Gud det grunnleggende og vesentlige. Menneskets avgjørende åndelige erfaring er at det som yttergrensen for sin bevissthet og «åndelige frihet» konfronteres med Gud i hans frihet.[36] «The general revelation of a personal human experience, the sense of being confronted with a 'wholly other' at the edge of

human consciousness, contains three elements, ... The first is the sense of reverence for a majesty and of dependence upon an ultimate source of being. The second is the sense of moral obligation laid upon one from beyond oneself and of moral unworthiness before a judge. The third ... is the longing for forgiveness.»[37] Og det er denne personlig-eksistensielle erfaring som er utgangspunktet for å se Gud som alle tings kilde og grunn, også naturens. «Even nature is better understood if it is measured in a dimension of depth which is initially suggested by the structure of human consciousness, and by the experience of a reality more ultimate than his own, which impinges upon his freedom.»[38]

Imidlertid fører dette utgangspunkt primært til at det også for skapelsesmytens vedkommende blir det personlig-historiske virkelighetsområde som kommer i interessefeltet, Mennesket konfronteres med Gud som Herren, som den «source of being» som man er avhengig av, som lovgiver og dommer og den som man aner kan tilgi. Det er alt sammen relasjoner som har med menneskets liv i historien å gjøre. Og i denne retning orienteres da også andre elementer av skapelsesmyten. At skapningen er god fordi den er skapt av Gud, sees som grunnlag for «the meaningfulness of human history.»[39] Gud som Skaperen er den Gud som handler med mennesket, som den majestetiske Herre og livskilde, som lovgiver, dommer og fullender. Men det vil si handling i historien. Det karakteristiske ved N.s mytiske virkelighetstolkning, handlingen, det dramatiske aspekt, fører til at naturverdenen i det vesentlige faller utenfor. For naturverdenen er mer lukket for Guds handling enn Bibelen forutsetter, sier N. — den konsekvens må vi trekke av naturvitenskapens oppdagelser.[40] Vel er naturverdenen skapt av Gud, men den er «quasi-autonomous, ... not maintained by His fiat from moment to moment.»[41] Derfor må det gjøres et radikalt skille mellom natur og historie.[42] I historievirkeligheten er det Gud handler med mennesket — ved at Guds frihet møter menneskets frihet i «dialoger og drama» «across the chasm of the inflexibilities of nature»[43] —, og der, i «the historic situation» er det Guds skaperhandling og domshandling og nyskapende aktivitet uttrykker seg, i «creativities» og «judgments» og «reconstitution of life».[44]

På denne måte konsentrerer N. sin virkelighetstolkning også på

dette punkt om mennesket i historien, og avstår i det vesentlige fra å si noe om naturen. Det kommer bl. a. frem i hans fragmentariske drøftelser av det onde i naturen og i tilværelsen i det hele, forsåvidt som det ikke forårsakes av menneskene. Han antyder muligheten av en kosmisk forsoning og forløsning: at Guds lidende kjærlighet som bærer på seg selv menneskenes synder og konflikter, også «reaches down to cover even the antinomies known as natural evil.»[45] Men stort sett avstår han fra å forsøke å gi noen løsning på dette vesentlig ontologiske og kosmologiske spørsmål. «.. on the whole the Bible is not greatly concerned with the problem of natural evil. It is concerned with the drama of human history, and in that drama with the rebellion of man against God, and God's overcoming of that rebellion by his power and his love. The affirmation that creation is good leaves the problem of the 'evil' of the inevitable frictions between particular existences unsolved.»[46]

Innenfor denne historisk-dramatiske virkelighetstolkning har de øvrige myter sin plass og funksjon. Myten om syndefallet vil klargjøre karakteren av menneskets handling i historien overfor Gud og medmennesket. Den gir uttrykk for syndens og selviskhetens universalitet i menneskets handlinger, og samtidig at dette ikke betyr nødvendighet, men at mennesket er ansvarlig for hver syndig handling.[47] Myten vil samtidig understreke at menneskets synd er synd imot Gud: «... he tries to make himself, rather than God, the centre of existence.»[48] Det samme kan uttrykkes også ved myten om djevelen som en engel som falt, fordi den ville være lik med Gud.[49]

De eskatologiske myter gir uttrykk for at menneskenes handlinger og liv i historiens drama ikke er uten mening og «ultimate significance». Den Gud som møter mennesket i historien, har også i sin hånd å forløse og fullbyrde såvel den enkeltes liv som menneskehetens samlede historie. Historien har mening, og menneskets eksistens — i såvel ånd som legeme — har mening («kjødets oppstandelse»), men denne mening blir ikke fullstendig realisert noensinne innen historisk eksistens. Den fullendte realisasjon — Guds rike, oppstandelsen, det evige liv — hører til over historien, men ikke separert fra historien, den er samtidig historiens mål og ende. I eksplikasjonen av denne tanke synes N. ofte å komme nær en tolkning som

innebærer at det ufullkomne har sin fullbyrdelse i Guds sinn og vilje, men ikke noen separat eksistens.[50] Noe modifisert i positiv retning synes tankegangen å være i N.s nyeste systematiske arbeide, «The Self and the Dramas of History» (1955), hvor det heter: «. . . there is a realm of meaning, transcending nature-history and defined by the purpose of the God who has a freedom beyond the coherences of nature, in which the crucified Savior is alive and 'sitteth at the right hand of God', . . . The hope that both the individual and the total drama of life will end in 'the forgiveness of sins, the resurrection of the body, and the life everlasting', is thus the natural fruit of the faith that there is a height and depth of reality in God in which the individual in his uniqueness and freedom has a reality which the coherences of nature and reason do not assure him, and in which the endless dramatic variations of his collective life also have significance ultimately.»[51] Dette sitat, som samtidig er et godt eksempel på N.s ikke altfor enkle og klare uttrykksmåte, viser på den ene side at fullendelsen forståes i retning av en «innlemmelse» i Guds «purposes» og i en virkelighetsdimensjon i Gud som gjør rett for menneskets åndelige dimensjon; på den annen side tales det om et «realm» hvor Kristus er i live, og hvor også mennesket har en egen realitetsform.

N.s uklarhet på dette punkt skyldes utvilsomt at han bevisst vil begrense seg til det som har relevans for, klargjør, og gjør rett for de virkelige dimensjoner i menneskets liv og handlinger innenfor historiens drama hvor det konfronteres med Gud, — og at han vil unngå «idle speculations»[52] av mer kosmologisk eller apokalyptisk art om de ytterste ting. Dette fører oss omsider over til noen kritiske anmerkninger til N.s mytiske virkelighetstolkning.

Konsentrasjonen på den historiske virkelighet, hvor mennesket er aktivt ut fra sin åndelige frihet gjennom sine handlinger, gjør N.s mytiske betraktningsmåte spesielt fruktbar for den etiske problematikk og for historieoppfatningen, og dermed for de områder som interesserer ham mest: samfunnsfilosofien og sosialetikken. N. har selv flere steder gitt uttrykk for at hans mer teologiske og filosofiske tenkning bevisst har vært begrenset til det som har interesse for og sammenheng med «inquiries about human nature and human history».[53] Det er en styrke i dette, men også betydelige faremomenter. Konsentrasjonen av den mytiske virkelighetsbetraktning til

de åndelige og etiske relasjoner og dialoger og «dramaer» mellom Gud og menneske kan føre til en slags «supranaturalisme» som gjør Gud til en virkelighet bare i et «åndelig område» som svever fritt over naturverdenen og uten virkelig relasjon til den. I dette kan det ligge en tendens til spiritualisering, hva N. selv er oppmerksom på.[54] Saken reddes noe ved at det er mellom Gud og mennesket i historien disse åndelige relasjoner og dialoger finner sted, og at det er for menneskets konkrete historiske og historieskapende liv de får betydning. Og mennesket i historien er ikke bare ånd, men samtidig flettet inn i og selv en del av den konkrete sosiale og naturmessige virkelighet.[55]

En annen side av samme spørsmål om spiritualiseringen er om ikke N. i uforsvarlig sterk grad gjør den noe ubstemte «generelle åpenbaring» gjennom menneskets religiøse og åndelige erfaringer til basis for hele sin tenkning.[56] Vel understreker han at den spesielle åpenbaring i Kristus «clarifies»[57] det som disse generelle åndelige erfaringer lar en ane. Men det spørs om ikke det mer er omvendt: at den generelle religiøse, dialektiske virkelighetsforståelse, bygget opp på disse erfaringer, får bestemme tolkningen av Kristusåpenbaringen.

Et grunnleggende spørsmål i denne sammenheng er om N. virkelig gjør alvor av Gud som verdens — ikke bare historiens — skaper, oppholder og fullender. Her tvinges vi inn igjen på hans avvisning av kosmologiske og ontologiske «spekulasjoner», til fordel for, og for å verge om, de historisk-eksistensielle relasjoner. Er dette en nødvendig motsetning? Det synes som om N. opererer med et for snevert begrep av ontologi, som Paul Tillich bemerker i sitt svar på N.s kritikk av hans «ontologiske spekulasjoner». Det som N. er redd for, er noe som kommer til uttrykk i spesielle ontologiske oppfatninger, men ikke nødvendigvis hører med til ontologien som sådan.[58]

Men kritikken kan også stilles ut fra N.s egne forutsetninger og primærintensjon. Er det i det hele tatt mulig å definere eksistensbetingelser og eksistensrelasjoner, er det mulig å klargjøre menneskets etiske og religiøse problematikk der det i sitt liv i historien stilles overfor Gud og Guds handlinger, er det mulig å gi en forsikring om historiens og livets mening i en fullendelse ved Guds kjærlighet og makt — uten at man ganske annerledes radikalt enn N. gjør

alvor av at Gud er hele verdens og tilværelsens skaper og opprettholder, søker å klargjøre hva det vil si at det temporale og begrensede står i relasjon til, men ikke er identisk med, Gud og Guds evighet og ubegrensethet, og endelig gir mer substantielle utsagn om den eskatologiske fullendelses karakter og innhold? Hva spesielt angår de eskatologiske utsagn, har vi påpekt at N.s uklarhet åpenbart skyldes at han vil konsentrere oppmerksomheten om det som har betydning for menneskets eksistensielle etiske og religiøse problematikk. Men det kan også sees fra den annen side: at uklarheten skyldes at N. tvinges til i noen grad å gi substantielle utsagn om det eskatologiske, for i det hele tatt å kunne legitimere de eskatologiske myters betydning for menneskets eksistensielle etiske og religiøse situasjon.

N. avviser Bultmanns avmytologiseringsprogram som en filosofisk omtolkning av det kristne budskap på linje med den ontologiske spekulasjon. Det kan være et stort spørsmål om dette er en rettferdig vurdering av Bultmann. Vel er det en forskjell i intensjonsretning mellom de to tenkere. Bultmann er opptatt av menneskets «Existenzvollzug» «in the defiance of death», mens N. er opptatt av den etiske problematikk hvor det dreier seg om synd og forløsning.[59] Men det er samtidig betydelige likhetspunkter, Hos begge er virkelighetsforståelsen konsentrert omkring menneskets situasjon i dets historiske eksistens, om de betingelser og relasjoner som bestemmer den, mens Guds handlinger som historisk-objektive engangsbegivenheter mildt sagt kommer i bakgrunnen. Bibelens mytisk uttrykte frelseshistorie blir eksistensialt interpretert. Og sentralpunktet for denne eksistensiale interpretasjon er hos begge det eksistensielle forhold mellom Gud og menneske, hvor mennesket møter Gud som den som taler og handler inn i menneskets personlige situasjon.[60] Tilsvarende blir også hos begge Guds åpenbaring løst fra de historiske frelseskjensgjerningers objektive karakter og knyttet til den eksistensielle «apprehension»[61], og Kristi død og oppstandelse blir tolket eksistensialt, som menneskets død under Guds dom og dets gjenreisning til et nytt liv innen sin historiske situasjon.[62] At begge har et utgangspunkt i avvisningen av «det bibelske verdensbilde» i kosmologisk forstand, er selvsagt. Ut fra alt dette blir det i grunnen mer en formal forskjell når den ene bibeholder de bibelske myter for ved dem å uttrykke den ekstensiale interpretasjon, mens den

andre forkaster mytene og anvender eksistensialfilosofiens begreper for å uttrykke hva han anser som de bibelske myters innhold og mening.

Det er fortjenstfullt at disse to store kristne tenkere forsøker å bygge bro over «den garstigen breiten Graben» mellom Guds historiske handlinger og menneskets eksistensielle nåtid. Men skjer dette ved en interpretasjon som løser Guds handling fra de historiske engangsbegivenheter og fra verden som helhet og konsentrerer den i et område av etisk-religiøse eksistensrelasjoner, så truer dette selve den kristne åpenbarings særegne historiske karakter og reduserer den til en etisk-religiøs eksistensforståelse.

NOTER:

Anm. De her nevnte forkortelser: se til slutt.

[1] RN ss. 3, 439.
[2] Ruben Josefson: Grundproblemet i Reinhold Niebuhrs sociala etik, i Svensk Teol. Kvartalskrift 1950, årg. 26, s. 276.
[3] Jfr. Søren Holm: Paul Tillich. En Fremstilling og Vurdering af hans Religionsfilosofi. Kbh. 1942, ss. 48 f, 52.
[4] Jfr. R. Niebuhr: Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology, i samleverket: The Theology of Paul Tillich. N. Y. 1952, ss. 216—227.
[5] Leaves ss. 50 f.
[6] BT s. 7 o. fl.
[7] Self s. 97.
[8] ICE s. 15.
[9] Self s. 97. jfr. ICE s. 26.
[10] Nærmere behandlet i en artikkel i Minervas Kvartalskrift nr. 2/ 1958, ss. 85–106.
[11] BT s. ix.
[12] ibid.
[13] BT s. 4, jfr. ICE ss. 22, 26.
[14] ICE s. 14.
[15] ibid.
[16] BT s. 5 f.
[17] HD s. 50.

[18] RN s. 438.

[19] CR s. 197.

[20] Hans Hofmann: Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde. Zürich 1954, s. 76.

[21] HD s. 289.

[22] ICE ss. 89 f. Uthevelsen gjort av artikkelforf. Jfr. også CR s. 199: «.. we reject the myth of the fall of man as a historical fact». Også RN s. 438

[23] Self ss. 98 f. Dette lange sitat vil vi også senere ha bruk for.

[24] «Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology», i «The Theology of Paul Tillich,» Ed. by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall (The Library of Living Theology, Vol. I), New York 1952, ss. 216 f. Uthevet her.

[25] CR s. 201: «... the dimension of the human spirit which cannot be understood without presupposing a dimension of divine freedom above the coherences of nature and mind as its environment». Jfr. HN s. 126, o. a. st.

[26] «These (Biblical) faiths interpret the self's experience with the ultimate in the final reaches of its self-awareness as a dialogue with God. The idea of a dialogue between the self and God assumes the personality of God, ... personality is characterized by both a basic structure and a freedom beyond structure. The rationalists can comprehend the structure within a system of rational cohesion; and the mystics are able to interpret the freedom as part of a system of undifferentiated potentiality. But neither is able to comprehend the total fact of personality within its system». Self s. 64 f. Jfr. CR s. 183.

[27] Self s. 41.

[28] CR s. 199: «Human history must be understood as containing within it the encounters between man and God ...»

[29] CR s. 197: «We can be completely Biblical in interpreting the drama of human history as an engagement between man and God.»

[30] CR ss. 200 f. Self s. 98.

[31] HN s. 133: «The Biblical doctrine of the Creator, and the world as His creation, ... expresses perfectly the basic Biblical idea of both the transcendence of God and His intimate relation to the world. The doctrine is expressed in a 'mythical' or supra-rational idea.» Jfr. ICE s. 26.

[32] CR s. 182: «These conceptions of alpha and omega, of beginning and end, are .... only the frame for the more positive content of the Christian message.»

[33] CR s. 181. Jfr. HN s. 134. Jfr. BT s. 9: «The idea of creation relates the ground of existence to existence and is therefore mythical rather than rational.»

[34] BT s. 220.

[35] BT s. 8: «... none of these (causal) relationships, whether historical or schematic, can eliminate the profound arbitrariness of the givenness of things. It is therefore true, to account for the meaningfulness of life in terms of the relation of every thing to a creative centre and source of meaning.»

[36] HN s. 127. Jfr. note 26. En nærmere redegjørelse for dette viktige punkt i N.s tenkning er gitt i den nevnte artikkel i «Minervas kvartalsskrift», nr. 2/ 1958.

[37] HN s. 131.

[38] HN s. 134. Så også Self s. 61.

[39] HN s. 134. Uthevet her.

[40] CR s. 197: «The accumulated evidence of the natural sciences convinces us that the realm of natural causation is more closed, and less subject to divine intervention, than the biblical world view assumes.»

[41] CR s. 203.

[42] CR s. 199.

[43] CR s. 201.

[44] CR s. 200. «Creativities» er nærmere forklart slik: «.. which introduce elements into the historic situation which could not have been anticipated. ... In history this creativity appears as grace, as a form of election for which no reason can be given, as in God's covenant with Israel.»

[45] CR s. 184.

[46] «The Theology of Paul Tillich», s. 225.

[47] Self s. 99, sitert tidligere i teksten, jfr. note 23. Analysen av av menneskets paradoksale frihet og «bundethet» til å synde fyller en vesentlig del av bind 1 av «The Nature and Destiny of Man» (HN) og hører til det dypeste og vesentligste i N.s tenkning.

[48] BT s. 11. Jfr. HN passim.

[49] ICE s. 87.

[50] Så i HD, ss. 50–52. Jfr. også CR s. 199: «... by rejecting the end of the world as a literal event, we easily obscure the eternity at the end of time and have only an eternity over time left, again a movement toward Platonism.» — Mer «positive» er tankene om «consummation» i HD ss. 294–298. jfr. også s. 62, samt i FH, ss. 236 f.

[51] Self ss. 237, 240 f.

[52] FH s. 236.

[53] RN s. 439.

[54] CR s. 199: «... on the edge of Platonism.»

[55] HN ss. 144, 171.

[56] HN s. 131 m. fl.

[57] Self s. 232.

[58] «.. Mr. Niebuhr tries to protect the realm of acts, selves, wills, and the like — in short, the personal-historical realm — against ontological analysis, and to restrict their expression to the dramatic-poetic form. ... He is afraid that the analysis of ontological structures determines the drama of history in a deterministic fashion, thus depriving it of freedom, chance and responsibility. But ontological analysis is just as open for the element of freedom as it is for that of destiny, for the characteristics of personality and history as well as for those of life and nature, for the meaning of symbols and images as well as for that of concepts and ideas. .... one should not point to the danger of ontology as such, but to special mistakes of a special ontology.» «The Theology of Paul Tillich», ss. 338 f.

[59] Self s. 97, jfr. RN s. 439.

[60] For Bultmanns vedkommende ad dette punkt, se f. eks. «Kerygma und Mythos» II, s. 190.

[61] CR s. 198: «... an apprehension of the points of revelation by repentance of faith, that is to say, ... the truth of revelation must be apprehended by the whole person and cannot merely be accepted as a historical fact, validated by the miraculous character of the fact.»

[62] CR ss. 201, 203, Hos N. er dette imidlertid ikke alt som er å si om Kristi død og oppstandelse, selv om det på sistnevnte sted har fått overvekt.

Liste over Reinhold Niebuhr's bøker, sitert her, med de anvendte forkortelser.

Leaves:	Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 1929, paperback edition 1957.
ICE:	An Interpretation of Christian Ethics, 1935.
BT:	Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History, 1937.
HN, HD:	The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. Vol. 1: Human Nature, 1941. Vol. 2: Human Destiny, 1943.
FH:	Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History, 1949.
CR:	Christian Realism and Political Problems. Essays on Political, Social, Ethical and Theological Themes, 1953.
Self:	The Self and the Dramas of History, 1955.
RN:	Reinhold Niebuhr, His Religious, Social and Political Thought. Ed. by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. (The Library of Living Theology, Vol. II). 1956.

LITTERATUR

Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun. Udgivet af P. G. Lindhardt. København, G. E. C. Gad. 209 s.

F. C. Krarup (1852–1931), lic. theol. 1885, æresdoktor ved Universitetet i Oslo 1911, var den liberale teologis fremste systematiker i Danmark. Han kom aldri i noen akademisk lærerstilling, men var i en lang årrekke sensor ved teologisk embetseksamen i København og inntok en sentral plass i det danske teologiske miljø. Han var sokneprest i Mariager 1884–93, derpå i Sorø i 1983–1922 og bodde i Sorø til sin død. Her har ikke så helt få norske teologer besøkt ham.

Krarup og Lyder Brun førte fra 1905 til 1931 en brevveksling som er bevart nesten uten lakuner. Professor Lindhardts utgave omfatter den ene halvpart av korrespondansen, brevene fra Krarup til Brun. Utgiveren har utstyrt brevene med noteapparat med biografiske data for de omtalte personer, bibliografiske opplysninger om bøker, tidsskriftartikler, avisartikler og bokanmeldelser som omtales eller streifes, og opplysninger om begivenheter som det alluderes til. Her har han gått grundig til verks, som man kan se av henvisninger til dagspressens omtale av opptrinn i Københavns studenterverden, eller av et par noter til Krarups beretning (s. 199) om hva et par av de mest outrerte Tidehvervsprester skal ha sagt i en gudstjeneste eller i en diskusjon på et møte: «Udtalelsen foreligger ikke på tryk», og «Poul Olesen (1893–, sognepræst til Sdr. Omme, 1932–) vil (ifl. brev til udgiveren af 2/2–59) ikke vedkende sig denne udtalelse.» Enkelte feil forekommer nok i notene. J. Oskar Andersen var professor til 1936, ikke til 1916, en åpenbar trykkfeil s. 31. Når G. M. Pfannenstill konsekvent kalles Pfannenstiel, foreligger vel derimot en feillesning av Krarups håndskrift. O. Benzow heter Benzow i brevene, Bensow i utgiverens noter.

I brevene rapporterer og kommenterer Krarup begivenheter i dansk teologi og kirkeliv, delvis også i dansk politikk, og i de fleste gir han også sine kommetarer til kirkelige begivenheter og teologiske publikasjoner i Norge. For å forstå disse skulle vi helst hatt den utgave av Bruns brev til ham som det er meningen bibliotekar Solveig Tunold skal besørge, for hans viktigste og ofte eneste informasjons-

kilde har vært Brun; dernest kommer Norsk Kirkeblad, hvilket også vil si Brun, danske aviser og samtaler med og brev fra andre norske teologer tilhørende den liberale fløy.

Krarup følger Brun i tykt og tynt, leser hans bøker og artikler i regelen «med glæde og fuld samstemning» og deler hans syn på de kirkelige begivenheter i Norge. En enkelt gang kan han lese Brun «med interesse, men ganske vist ikke med megen samstemmen» — det var et foredrag av Brun om felles oppgaver i historisk og systematisk teologi —, og da Fridrichsen forlot Norge for å bli professor i Uppsala, fant Krarup at man ikke kunne bebreide ham. «Han er ikke således som De bundet til Norges kirke og teologi. De kunde ikke undværes; det vilde være det samme som at der kastedes jord på hvad der hedder frisindet teologi. Men med F. er det dog noget helt andet. Og hvilken tiltalende virkeplads vil han ikke kunne finde dér.»

Brevene gir i det hele inntrykk av at Krarup og Brun som åndstyper er nær beslektet. Om Johs. Ording skriver Krarup med varme og sympati inntil 1910 da Brun hadde sin polemikk med ham. Fra da av betrakter han Ording som en teologisk ugagnskråke som ødelegger for den liberale teologi ved å gå for langt. En lignende svingning foregår i hans bedømmelse av Kristian Schjelderup. Hans doktoravhandling imponerte Krarup: «En overlegen behandling af de forskjellige synspunkter, som er fremme for tiden i systematisk theologi, og en tiltalende behagelig stil. Det var en dannet mands behandling af et theologisk ænne.» Men allerede Schjelderups forkjærlighet for mystikken og hans sympati for Rudolf Otto vakte Krarups mishag. I polemikken mellom Schjelderup og Brun i 1924 om den historiske Jesus er hans sympati udelt på Bruns side. Og året etter heter det: «Schjelderup er jo åbenbart en af disse mere negative ånder, der bringer forstyrrelse ind, uden at kunne levere noget selvstændigt opbyggende. Og for sådanne trübe Geister findes der alle mulige livsbetingelser i vore dager. En rolig fremskridende udvikling, der med forståelse af det gamle vil imødekomme den nye tids krav, således som den liberale theologis program har været, ligger vor tid fjærn.» To år senere er bedømmelsen ikke blitt mildere: «Hvad Schielderup angår, da har jeg indtryk af, at han er, hvad vi her vil kalde en rumlepotte, en besværlig gæst, hvor han kommer til huse, der kun kan bringe forstyrrelser i alle de cirkler, hvor han vælter sig ind. Rene linjer er der vel ingen af, og at beregne hans egen buktede linje vil nok være ganske umuligt.»

I det hele får man inntrykk av en teolog som vandrer den sindige liberale teologis via media og misbilliger alle avvikelser fra denne. Georg Brandes og Jørgen Jørgensen og sosialistiske politikere fyller ham med gru, og de konservative teologer i Danmark og Norge er

alle mer eller mindre umulige. Avvikelser fra den kantianske ortodoksi i filosofien og den ritschlianske ortodoksi i teologien er villfarelser bort fra sannheten.

Lenge regnet Krarup åpenbart med at seieren tilhørte den humankristelige religiøsitet og den harmoniske liberale teologi han selv representerte. «Ortodoksien er i det hele på retour,» heter det i 1906. Men fra slutten av den første verdenskrig av blir hans bilde av samtiden stadig dystrere. Menighetsrådsvalgte prester i Danmark, et synkende dannelsesnivå i presteskapet, barthianisme og Tidehverv sammen med krigens ødeleggelser i Europa og moralsk forfall i politikk og folkeliv i Norden er mørke trekk som går igjen i brevene fra denne tid. Den tid som den harmoniske liberale teolog F. C. Krarup hørte hjemme i, var gått til grunne.

Einar Molland.

DANSKE MESSEBØGER FRA REFORMATIONSTIDEN. 268 + 178 sider. Kbh. 1959. Kr. 30,—.

Det dreier seg her om tre forskjellige prestehåndbøker eller «alterbøker» som vi vel nærmest ville kalle dem. De ble utgitt helt privat av Malmø-reformatorene Claus Mortensen og Frans Vormordsen i årene 1528, 1535 og 1539. Nettopp i dette tidsrom da både lære og liturgi stod midt i brytningene mellom gammelt og nytt og så meget var flytende og forvirret, er det et karakteristisk trekk ved disse tre messebøker at de forsøker å utforme en egen dansk evangelisk tradisjon på det liturgiske område. Bl. a. benytter de gregorianske melodier til danske tekster, mens det herskende prinsipp i den offisielle Kirkeordinans (1537 og 1539) ble: enten latinsk liturgisk prosatekst med gregoriansk sang (som i Jesperssøns Graduale 1573) eller danske salmer (som i Thomissøns salmebok 1569). Disse tre prestehåndbøker har derfor stor interesse, ikke minst kirke- og liturgihistorisk. De to første er bevart i bare ett eksemplar, og eldre opptrykk av dem alle tre er dels utsolgt eller de finnes bare i tidsskrifter o. l. «Universitetsjubilæets danske Samfund» fortjener derfor takk for at det har villet oppta dem blant sine publikasjoner. Må det her samtidig være tillatt å uttale håpet om at Samfundet vil utgi også de mange andre, mindre, private, liturgiske hjelpebøker som ble trykt i dette grunnleggende tidsrom av den danske reformasjons-historie.

De tre messebøkene er utgitt i faksimile og fyller nesten 270 sider (1528: s. 1–46: 1535: s. 49–96; 1539: 99–268). Enkelte av sidene er litt vanskelig å lese, noe som sikkert delvis skyldes originaleksemplaret, men som neppe er blitt bedre med det grove og porøse papir

som er benyttet i utgaven. Bokens annen hoveddel rommer bokhistoriske opplysninger, en knapp og grei oversikt over melodimaterialet med moderne transskripsjon ved dr. phil. Henrik Glahn og endelig en fyldig liturgihistorisk redegjørelse ved fil. lic. S. H. Poulsen. Sistnevnte har uten noen sammenligning hatt den vanskeligste oppgave: å analysere de tre alterbøker med messen og ritualene for de fleste kirkelige handlinger og sette dem inn i den store sammenheng hvor de rettelig hører hjemme. En riktig avgrensning både i tid og rom hadde her vært meget nødvendig, men den mangler. Og det lar seg derfor heller ikke nekte: tross en masse enkeltopplysninger og flere verdifulle iakttagelser er den liturgihistoriske redegjørelse som helhet betraktet ikke vellykket. Det ser ut til at stoffet har tatt makten fra forfatteren og ført ham dit han forhåpentligvis ikke ville det. Og enda fremgår det av Efterskrift at lic. Poulsens ms. er gjennomsett og bearbeidet av flere bra menn, bl. a. av professor Lindhardt og avdøde dr. Bjørn Kornerup. Leserne vil uten tvil få betraktelig mer ut av lic. Poulsens redegjørelse dersom de på forhånd leser igjennom S. Borregaards fremstilling om de danske liturgiske bøker i hans «Danmarks og Norges Kirkeritual af 1685» s. 18 ff. — Dertil kommer at språket og til dels terminologien hos Poulsen dessverre er så vidt uklart og upresist at det til en viss grad vanskeliggjør tilegnelsen av stoffet. Dessuten er det selvfølgelig en lang rekke enkeltheter man gjerne kunne sette fingeren på. Jeg skal bare nevne noen få: forf. siterer hele veien Pontificale Lundense som ms. C. 441, til tross for at dette og det ikke benyttede (!) Pontificale Roscildense ble utgitt av Bengt Strömberg for flere år siden (Lund 1955). Det ser unektelig underlig ut at det første eksempel som velges for å vise at kirken omkring 1500 hadde en blomstringstid (s. 3), er at «Breviarer og Missaler blev trykte med rødt og sort og med Canonbilleder»! S. 163 note 21: «absolusjonskalken» skal vel være «ablusjonskalken»? S. 14: hva er epikle*sen*? En del trykkfeil forkommer: s. 82 midten: excommunicata for excommunicati; s. 162: Jungmanns bok heter Missa*r*um sol*l*emnia. En del notetall mangler: bl. a. note 2 (s. 3–4), note 35a (s. 13–14), note 35a (s. 167 og s. 47).

Helge Fæhn.

RUDOLF BULTMANN: Marburger Predigten. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 226 s.

Disse preknene, som er holdt mellom 1936 og 1950, viser så å si innersiden av Bultmanns teologi, den fromhet som bærer den. De gjør det klart hvilken religiøs interesse det er som dikterer programmet «existentiale Interpretation»: evangeliets aktualitet. Det er ham om å gjøre at det bibelske budskap blir talt til mennesker slik at

det virkelig angår dem og kan tilegnes av dem. Bultmann taler til mennesker som er «i denne verdens sorger senkt», bekymret, trykket, rådløse, forjaget, utålmodige, ufrie, ensomme, likegyldige, tvilende, fortvilende. For slike mennesker forkynner han frihet og fred. Men evangeliet krever avgjørelse: Vil vi virkelig den frihet som vi innerst lengter etter? Vil vi bli kvitt bekymringene, angsten og usikkerheten? Å ville dette betyr intet mindre enn å ville frigjøres fra verden og bundetheten til den, ja tilsist å frigjøres fra seg selv. Friheten kan bare vinnes av den som hengir seg forbeholdsløst til Guds vilje, uten krav til Gud. For det menneske som stiller krav til Gud, vil aldri erfare Guds godhet og tryggheten i den. Derfor må alt stilles under korset. Å leve i tro er å leve ved enden av denne verden, i den parusi som er foregrepet påskedag, og motta liv og fremtid som en ufortjent gave av Guds hånd, av nåde. Dette er det sanne liv, som vinnes av den som er villig til å miste sitt liv, her er kilden til den frihet og glede som verden ikke gir, men bare Gud.

Bultmann taler ikke om mange ting, men kretser om noen få motiver. Disse er til gjengjeld vesentlige. Fremstillingen er vakker, fri for klisjeer, med innslag av salmer og annen poesi, uten teologisk polemikk, men med teologisk klargjørende bemerkninger der hvor det er funnet nødvendig. Det er over hele samlingen noe stillferdig og inntrengende som gjør at man leser den med glede.

J. B. Hygen.

ALBERT SCHWEITZER: Friede oder Atomkrieg. C. H. Beck, München 1958, 47 s. Norsk utgave ved Knut Johansen: Fred eller atomkrig. Aschehoug, Oslo 1958, 44 s.

Dessverre er dette heftet, som inneholder Schweitzers appeller gjennom Kringkastingen i Oslo, ikke blitt foreldet. Med Frankrikes inntreden i «atomklubben» og for den saks skyld med presset for å få innført atomvåpen i det norske forsvar er det tvert imot så aktuelt som noensinne. Schweitzers syn er klart: «Hvis vår generasjon gir avkall på atomvåpnene, tar den det første skritt mot det fjerne mål — å få slutt på all krig. Hvis dette skritt ikke blir tatt, går menneskeheten videre på den veien som fører til atomkrig og elendighet».

Det har vært bebreidet Schweitzer at han blander seg inn i politikk, som han ikke har noen greie på. Sant er det at Schweitzer synes å være mindre klar over det som foregår i øst. Men derav følger ikke at vi i vest er uangripelige og kritikken til den kant ugrunnet. Og dessuten: det at atomproblemet griper dypt inn i politikken, skulle ikke hindre at man i fornuftens og moralens navn advarer mot det som skjer og det som kan skje. Schweitzer har satt seg inn i spørsmålet, og hans ord er ord i det dypeste alvor. *J. B. Hygen.*

HUMANIORA NORVEGICA. The year's work in norwegian humanities. Vol 4: 1955–56. Editor: Harald L. Tveteås. Oslo University Press (Universitetsforlaget), Oslo 1959, 340 s. Kr. 30,—.

Denne årboken presenterer — i korte eller litt lengere resensjoner — bøker og tidsskrift-artikler, med henvisninger til resensjoner andre steder. Stoffet er oversiktlig ordnet i sakgrupper. I gruppen «Religion», som omfatter 20 s., finner man omtalt et godt utvalg av teologiske skrifter og artikler. Også i gruppene Philosophy, Psychology, Education, Literature, History m. fl. finner man stoff av interesse for teologer.

Årbokens egentlige sikte er å gi en orientering for det internasjonale vitenskapelige forum, men like nyttig er den kanskje for oss selv her i landet. Det er jo ikke alltid lett å finne frem til stoffet, og enda vanskeligere å få tid til å lese alt som skrives.

J. B. Hygen.

Neue Zeitschrift für systematische Theologie. Herausgegeben von Paul Althaus (Erlangen) und Carl Heinz Ratschow (Münster). Erster Band, Heft 1, 1959. Alfred Töpelmann, Berlin W 35.

På grunn av sin høye alder besluttet Carl Stange i 1957 å la sitt tidsskrift, Zeitschrift für systematische Theologie, gå inn etter den avsluttede 24. årgang. Nå har forlaget latt det ansette spesialtidsskrift oppstå igjen med et «Neue» foran titelen og med Althaus som garanti for kontinuiteten.

Tidsskriftet vil gi plass for ulike standpunkter og fremme en levende meningsutveksling. Foruten de egentlige systematiske disipliner skal det gis plass for filosofi, konfesjonskunnskap og religionsvitenskap. Det vil bli gitt regelmessige beretninger om det systematisk-teologiske arbeid i de forskjellige land, og allerede første hefte innholder en slik: «Systematische Theologie in Dänemark und Schweden» av Gottfried Hornig i Lund, med kort, generell karakteristikk og gjennomgåelse av en rekke verker.

Forøvrig inneholder første hefte artikler av de to redaktører, «Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht» (Althaus) og «Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik» (Ratschow). En siste artikkel, av E. O. Reichert, behandler Spalatins traktat fra 1525 om nattverden.

Tidsskriftet vil utkomme med tre hefter om året, til sammen 384 sider, og koste DM 36,—.

J. B. Hygen.

IMAGO DEI

OPPOSISJONSINNLEGG VED JACOB JERVELLS DISPUTAS 10.12.1959

Av OLOF LINTON og NILS ALSTRUP DAHL

Specimen: Imago Dei. Gen. 1, 26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen 1960 (Vandenhoeck & Ruprecht), 379 s.

Første opponent, professor Olof Linton (København)

Den föreliggande avhandlingen består, såsom redan undertiteln antyder, av tre huvuddelar. Del I behandlar «Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum», del II «Gen. 1, 26 f in der Gnosis» och del III «Gen. 1, 26 f. in den paulinischen Briefen». Det rör sig alltså om en brett upplagd idé- och exeges-historisk monografi. Ett stort, viktigt och centralt problem har tagits upp till ingående behandling. Redan detta är ju en betydande merit. Men därtill kommer att respondenten visar stor lärdom, grundlighet och på en rad punkter skarpsinne och självständighet. Det kan därför enligt min mening inte vara något tvivel om att arbetet väl meriterar sin författare till den teologiska doktorgraden.

Men arbetet ger efter min mening också anledning till en hel del kritik, och i överensstämmelse med disputationsaktens speciella dialektik kommer min kritik att bli mycket utförligare än berömmet.

Mina första anmärkningar — eller om man så vill diskussionsinlägg — är mera vaga och avser arbetets hela uppläggning. Jag sammanfattar mina invändningar i tre punkter.

1) Det är en viss spänning mellan övertitel och undertitel. Övertiteln Imago Dei kommer oss att tänka på en idéhistorisk exposé. Undertitlarna för tanken till en exegeshistorisk undersökning. Men spänningen finns inte bara på bokens titelblad, utan den visar sig också i själva avhandlingen. Förf. bestämmer i inledningen sin uppgift som speciellt exegeshistorisk, och förf. vill just häri finna det egendomliga i sin uppgift. Denna exegeshistoriska uppläggning är också det väsentliga i avhandlingen. Men jag kan inte se annat än att förf. har haft svårt att under sitt arbete bevara denna fixering av sin uppgift i det att han vid utarbetandet till stor del har förfarit idéhistoriskt. En del av detta arbete har blivit stående, och avhandlingen innehåller därför en hel del som mera berör Imago Dei-begreppet i allmänhet än Gen. 1, 26 f. Nu kan man ju säga att Imago Dei-problemet så nära sammanhänger just med Gen. 1, 26 f att distinktionen har mindre betydelse. Men jag kan inte komma ifrån att det föreligger en viss oscillering i uppgiftens intention.

2) Det föreligger en viss spänning mellan allmän exegeshistorisk exposé och Paulus-monografi. Ibland har man det intrycket att förf. väsentligen syftar till Paulus-studiet, och att del I och II väsentligen skall betraktas som förstudier till Paulus-undersökningen. Men denna intention spelar i del I och II en mycket liten roll. Förf. vill som det synes ge en visserligen inte fullständig men dock relativt bred framställning av tolkningen av Gen. 1, 26 f både i del I och II. Därför kommer dessa delar att både innehålla för litet och för mycket. De innehåller för litet, om de skall ge en fulltonig bild av det senjudiska och gnostiska materialet. Är avsikten åter att ge en framställning väsentligen av det, som har relevans för Paulus-tolkningen, innehåller de alldeles för mycket. En mängd av det stoff, som förf. meddelar har — så vitt jag kan döma — ingen eller mycket liten betydelse för hans Paulus-tolkning.

3) Det råder en viss spänning mellan en kronologisk behandling och en systematisk. I del I kan man spåra en tydlig strävan till en viss kronologiskt ordnad framställning: 1) Das vor- und ausserrabbinische Spätjudentum, 2) Philo Alexandrinus, 3) Das rabbinische Spätjudentum. Men samtidigt tappas den genomgående kronologien. En hel del av framställningen om Gnosis borde komma före Philo, eftersom förf. — på goda grunder — menar, att Philo är influerad av «gnos-

tiska» tankar, medan en hel del av framställningen av den rabbiniska senjudendommen behandlar ting, som skulle höra hemma efter Paulus. Naturligtvis kan man säga, att dateringen av de olika tankarna — särskilt de gnostiska tankarna — är ett mycket svårt kapitel. Men då förf. tydligen menar, att en viss — låt vara vag — datering är möjlig, så skulle det ha underlättat läsningen om man inte ofta måste förutsätta det som bekant, som först behandlas senare i boken.

Efter dessa mera generella anmärkningar, som gäller ting där man kan ha olika meningar, eftersom det rör sig om en mer eller mindre praktisk uppläggning, kommer jeg till en del andra anmärkningar av mer konkret och påtaglig art. Förf. har i sitt arbete citerat och refererat en stor mängd ställen från apokryfer, pseudoepigrafer, rabbinsk litteratur, Philo, gnostisk litteratur och därvid visat prov på en mycket omfattande lärdom. I det stora hela kan jag också vitsorda att citeringarna är i ordning. Men citat och referat liksom förf.s allmänna karakteristik lämnar i åtskilliga fall en hel del övrigt att önska. Förf. har ofta radat upp en hel del ställen som belägg (?) för ett framfört påstående. Alltför ofta gäller dock att det anförda stället inte alls eller blott flyktigt berör den sak som omtalas.

S. 15 heter det: «Im Spätjudentum tritt der Schöpfungsgedanke als der theologische Hauptgedanke auf. Ist Gott im Alten Testament der 'Gott des Exodus', wird er nunmehr zum 'Gott der Genesis'». Detta är en mycket flott proklamation, men den är alltför flott och högst missvisande. Visserligen är det sant, att skapelsetanken får en fastare plats och en mycket mer dominerande ställning i senjudendomen än i G. T. Men Gud är också i senjudendomen i högsta grad «der Gott des Exodus» — ehuru man kanske snarare skulle säga «Gott der Gesetzgebung». Det är ju nämligen just det karakteristiska för senjudendomen att skapelsetanken och Sinai-komplexet sättas i en mycket stram relation till varandra, något som förf. ju också oupphörligt framhäver, jfr. t. ex. den utmärkta formuleringen s. 83: «Die rabbinische Theologie sieht die Schöpfung ganz im Lichte der Sinaioffenbarung». Men varför då en sådan formulering som den påtalade på s. 15?

I detta sammanhang vill jag också påtala att förf. har en egendomlig vana att formulera alltför kategoriska påståenden, som han sedan mer eller mindre reviderar i fortsättningen. Vi får inte med en gång en omsorgsfullt avvägd sats utan en kategorisk kort sats för att sedan få diverse korrigeringar: «Doch ist das nicht so zu verstehen etc.». Detta skrivsätt är väl förestavat av den moderna rädslan för att bygga en sats. Allt skall uttryckas på vardagsspråk. Men det ligger inte bara en lust för det krångliga i den gamla stilens intresse för att skapa en sats som en adekvat helhet. Ett exempel finner vi bl. a. s. 15, där vi strax efter de ovan berörda kategoriska satserna finner följande: «Wurde also der Gottesbegriff dort (im G. T.) vor allem von der Exoduserzählung bestimmt, so wird er nunmehr von der Schöpfungserzählung geprägt», där alltså ett «vor allem» modifierar den första delen av satsen, medan den andra saknar en sådan revision — ett «vor allem» (minst!) borde också stå i den andra delen av satsen. På s. 15 heter det vidare: «Gott wird das Prädikat «Schöpfer», *κτίστης* beigelegt und dies in einer fest geprägten Form, die dem Alten Testament unbekannt ist». Nu är det ju sant, att en sådan fast formel: *ὁ κτίστης* (*ἁπάντων, τοῦ κόσμου*) etc., spelar en mycket liten roll i G. T. Trycker man på ordet form kan man därför kanske påstå något sådant som förf. här gör. Men tanken uttryckes ofta i G. T. fastän på ett bibliskt konkret exemplifierande sätt i stället för ett grekiskt abstrakt generellt sätt: Han, som har utsträckt himlarna, som har grundat jordkretsen etc. Man får därför vara på sin vakt mot att dra för vittgående slutsatser av att själva ordet «skapare» saknas. Därtill kommer en annan sak. Det är visserligen sant att Gud på de anförda ställena kallas «skapare» etc. men man kan inte tala om «en ny trosbekännelse» — man får ju genom sammanhanget på s. 15 nästan intrycket, att det skulle röra sig om en ny bekännelse til skaparen i stället för den «gamla» till «Exodus' Gud». Men ser man på de av förf. anförda texterna, rör det sig i flera fall uttryckligen om en dubbel bekännelse till skaparen och till folkets Gud, så heter det 2. Makk. 1:24 f först: «Herre Gud, alltings skapare osv., och därpå: «du som frälsar Israel ur all nöd, du som har gjort våra fäder till dina utvalda och helgat dem ...» Samma kombination återvänder 2. Makk. 7:23 ff. Också Syr. 24:8 har vi samma dubbelhet: Då fick jag en befallning från alltings skapare: han som har skapat mig (vis-

heten) lät mig finna en varaktig boning. Han sade: slå upp din boning i Jakob ...».

Vidare heter det: «die Welt ist κτίσις» och till bevis härför uppräcknas åtskilliga ställen. Några av dessa duger dock inte. Ordspr. 1:13 är utan tvivel den riktiga läsarten inte κτίσις utan κτῆσις, egendom: de gudlöse säger om den fromme: «hans dyrbara egendom vill vi röva ...». Detsamma är fallet Ordspr. 10:15 «de rikes egendom». Den som läser dessa texter i sitt sammanhang, kan inte komma på idén att tolka dem på annat sätt. Vish. 19, 6 har vi också den ovannämnda kombinationen av skapelse och uttågsteologi. Hela skapelsen förnyas vid uttåget. Jud. 9:12 möter den igen: Du är min faders Gud, och Israels arvedels Gud, du himmelens och jordens herre och vattnens skapare ...».

S. 24 citerar och tolkar förf. Syr. 17:1 ff. Jag skall därvid inte dröja vid att förf. utelämnar 1b–2a, även om också detta kunde kritiseras. Omtalandet av människans härlighet i de citerade orden balanseras nämligen inte då av omnämnandet av hennes dödlighet i de utelämnade orden, och man får på det viset ett ensidigt intryck av den här skildrade människan. Desto mer måste man undra över, att förf. avbrutit citatet just där han avbrutit det. Förf. säger s. 25: «Nun behaupten einige Forscher, dass die Gottebenbildlichkeit in Jes Sir 17, 1 ff. in der Einsicht und der sittlichen Wahlfreiheit liege. Wie wir oben gesehen haben, verknüpft man (varför står här och på många andra ställen ett rätt otydligt «man»?) jedoch Ebenbildlichkeit und Herrscherstellung miteinander» (I forts. kommer dock en reservation av det slag, som jag ovan har karakteriserat som överraskande). Varför denna polemik? Dessa «några» forskare ha dock kommit till sin tes just genom att läsa de verser, som följer efter de anförda: Med förstånd och insikt uppfyllde Gud människan och lärde henne vad gott och ont är. Han gav dem, heter det vidare, deras «diaboulion», deras fria vilja ... Men det är inte bara den citerade texten, som kommer mig att undra över författarens polemik här. I själva verket betonar förf. i andra sammanhang mycket energiskt, att Gudslikheten just består i människans Wahlfreiheit, i hennes möjlighet till ett moraliskt val. Jag kan därför inte förstå annat än att polemiken här varken stämmer med den åberopade texten eller

med författarens intentioner. Meningen med den förefaller mig därför ganska gåtfull.

Över huvud taget — och här kommer jag åter med en mer generell betraktelse — förefaller det mig att förf. för mycket delar upp stoffet på olika «interpretationer». Gudslikheten (människans härlighet, Adams härlighet etc.) är i det stora och hela ett komplexivt begrepp, som innefattar en omfattande härlighet, som innefattar allt, från kroppslig skönhet till rättfärdighet. Det är fråga om människans fullkomlighet i vidaste mening. Att så ibland det moraliska, ibland det fysiska står i förgrunden, ibland det legendariska, ibland det teoretiska, är väl sant, men den omfattande bakgrunden bör man hela tiden hålla i minnet. Förf. till föreliggande avhandling isolerar alltför mycket de olika typerna. Vi får först den ena linjen och så den andra renodlad. Så heter det än att Gudslikheten är etisk möjlighet än att den är härskarmakt, än att den är sittlich, än att den är physisch — allt under utvecklande av en helt malplacerad polemik mot dem, som inte isolerar på detta sätt.

På flera ställen använder förf. också termen «Gottebenbildlichkeit», där detta uttryck alls inte är ägnat att återge tankegången hos dem, som skulle refereras. Mindre betyder därvid att «Ebenbild» är för starkt, när det verkligen är fråga om en likhet mellan «människan» och Gud. Viktigare är att rabbinerna ofta alls inte tänker på en överensstämmelse mellan människa och Gud utan på en överensstämmelse mellan människan och den «modell», efter vilken Gud skapade människan. Att människan är lik Gud blir i detta sammanhang att hon är lik den «idealbild», som bestämmer skapelsen. Människan är skapad för att leva efter den «mening» som Gud hade med henne, vilket ju för rabbinerna betyder att hon skall leva efter lagen. Detta kan också involvera «Gottebenbildlichkeit» i mer specifik mening men ofta är detta icke fallet. När förf. säger: «Wir haben oben gesehen, dass die Gottebenbildlichkeit mit der Fortpflanzung zusammenhängt», så borde det ju vara tydligt att «gudslikheten» här inte består i en likhet med Gud utan i en överensstämmelse med Guds skaparvilja, med den «modell», efter vilken Gud utförde sitt verk.

Mycket kunde vara att tillägga. Jag hade gärna velat diskutera åtskilliga andra punkter med förf. men tiden tillåter det inte och jag slutar med det som jag började med: att lyckönska förf. till att ha

slutfört en omfattande och ingalunda lätt forskningsuppgift med stor framgång.

Annen opponent, professor Nils Alstrup Dahl:[1]

Innenfor Det Gamle Testamente står skapelsesberetningen i Gen. 1 temmelig isolert; det er ikke mange tekster som knytter tilbake til den, — noe doktoranden med rette har påpekt. Anderledes forholder det seg i etterkanonisk, jødisk litteratur. Fra Jesus Siraks bok av finner en at Gen. 1 blir en hovedtekst som det stadig henspilles på, og som blir tolket på forskjellig måte. Dette henger sammen med at menneskesyn og religion blir mer kosmologisk orientert, i jødedommen som i hellenistisk-romersk tid i det hele. Dette forhold er bl. a. påpekt av Sverre Aalen, i en avhandling som tidligere er blitt forsvart for doktorgraden ved dette universitet. Dagens doktorand kan knytte til den, samtidig som han på flere punkter tar avstand fra professor Aalens oppfatninger.

Tolkningen av Gen. 1 er et godt eksempel på hvordan jødedommen både var en mottakende og en givende faktor i tiden. Tanker om verden og mennesket ble tatt opp fra samtidens kulturmiljø og kombinert med den bibelske skapelsesberetning, og den kunne på sin side trenge ut over jødedommens grenser. Forfatteren av skriftet «De sublimitate» (*Περὶ ὕψους*) fra 1. årh. e. Kr. anfører ord fra Gen. 1 som eksempel på en opphøyet fremstillingskunst,[2] og den platonsk-pytagoreiske filosof Numenius i det 2. årh. tolker den mosaiske skapelsesberetning allegorisk. Det var sikkert ikke minst den han hadde i tankene når han talte om at Platon var en «Moses på attisk» (*Μωσῆς ἀττικίζων*).[3] I gnostiske spekulasjoner, kosmogoni og frelseslære, møter vi stadig Gen. 1, på forskjellig vis kombinert med og tolket ut fra forestillinger av helt annen herkomst.

Med kristendommen kommer noe nytt inn. Ord fra Gen. 1 tjener nå til å belyse frelsen i Kristus; skapelse og inkarnasjon blir sammenknyttet. Men det varer ikke lenge før tanker om verdens oppbygning og menneskets plass i universet igjen får en mer selvstendig interesse enn f. eks. hos Paulus. Fremstilling av seksdagerverket, Hexaëmeron, blir noe av en egen litteraturart, i oldkirken og langt fremover gjennom tiden. Nettopp i forbindelse med Gen. 1 blir teologi, filosofi

og naturvitenskap forenet. Vi som er vokset opp med at forholdet mellom Bibelens skapelsesberetning og naturvitenskapen vesentlig kommer i betraktning som et problem, har vanskelig for riktig å gjøre oss noen forestilling om den betydning Gen. 1 har hatt for eldre tider.

En omfattende fremstilling av tolkningen av skapelses-fortellingen opp gjennom tidene ville gi et lengdesnitt gjennom store deler av europeisk — og ikke bare europeisk — åndshistorie. Dokt. har gjort klokt i å avgrense emnet. Han behandler ikke hele Gen. 1, men bare de to vers som angår menneskets skapelse, og innenfor dem særlig forestillingen om at mennesket ble skapt i Guds billede; og han har gjort den paulinske tolkning til sentrum og sikte i sin avhandling. Det viser seg at også på den måten blir emnet heller for stort enn for litet.

Allerede som arbeidsprestasjon betraktet er dokt.s avhandling imponerende. Den er et solid specimen eruditionis. Litteraturfortegnelsen omfatter 18 sider, enda dokt. ikke på noen måte hører til dem som siterer mest mulig bare for å få litteraturlisten lang. Ikke alt som er anført i noter, er kommet med; slikt som bare angikk et mer perifert spørsmål er utelatt. Det er også tydelig at dokt. har lest en del som ikke er anført i noter engang. Likevel nøyer dokt. seg aldri med hva andre har skrevet. Han har hele tiden gått til kildene, og gjennomarbeidet et omfattende, ofte vanskelig tilgjengelig materiale. Avhandlingen rommer et veldig stoff, hvorav atskillig ikke tidligere har vært utnyttet. Men dokt. drukner aldri i stoffmengden, han behersker det hele med fast hånd. Dokt. har den for en forsker vesentlige evne til å stille fruktbare spørsmål, slik at han får noe ut av sitt stoff; også det som var kjent før, blir rykket inn i ny belysning. Avsnittene om apokryfer og pseudepigrafer, om Filon, om rabbinismen, om gnosis, de har alle hver for seg selvstendig forskningsinteresse, samtidig som de tjener til å kaste lys over de paulinske tekster det hele sikter frem imot. En utpreget selvstendighet går sammen med sunt skjønn og evne til å utnytte tidligere forskning. Forf. er inne på meget underlig og fremmedartet stoff, men hans bok har likevel et sentralt teologisk sikte. Argumentasjonen er hele tiden historisk og eksegetisk, men bak det hele merker en at dokt. er dypt personlig engasjert i sitt emne. Derfor vil ikke bare eksegeten og idéhistorikeren,

men også den systematiske teolog og forkynneren ha meget å hente i avhandlingen, — om de da har energi til å følge fremstillingen.

Det må nemlig sies at om dokt. har nedlagt et enormt arbeid på sin avhandling, så krever han også meget arbeid av sine lesere. Han kunne ha gjort det en del lettere for dem. De lange rekker av henvisninger skjemmer inntrykket av de ellers bokteknisk vakre sider. (F. eks. s. 15, 25, 45, 136 f, 142 f etc. — Dokt. har dessverre tatt min doktoravhandling som et forbillede, også på punkter hvor den burde ha virket som eksempel til skrekk og advarsel). Mange henvisninger kunne med fordel ha vært ført ned i noteapparatet, en del kunne kanskje ha vært samlet i lengre særnoter bak i boken. I flere tilfeller kunne det ha vært skapt større oversikt om stoffet var blitt ordnet i mer skjematisk form. De gnostiske kosmologier er f. eks. ofte variasjoner over visse faste motiver. Det måtte her ha latt seg gjøre å stille opp skjematiske oversikter over hvilke motiver som forekommer i de forskjellige tekster. Noe liknende kunne også ha vært gjort i andre tilfeller. Til gjengjeld hadde det vært en fordel om flere av de viktigste tekster hadde vært gjengitt mer fullstendig i original og/eller oversettelse. Det gjelder ganske særlig for de rabbinske tekstenes vedkommende. Som det nå er, må leseren ha et helt lite bibliotek foran seg, om han skal få det fulle utbytte av fremstillingen.

Drøftelsene kunne i det hele med fordel ha vært mer konsentrert om enkelte viktige og typiske hovedtekster, mens annet stoff kunne ha vært anført til sammenlikning. Registeret over anførte tekster er til betydelig hjelp for den som vil bruke boken, de innledende og sammenfattende avsnitt ved hvert kapitel likeså. I de store drag er disposisjonen klar og velbygget, mens det ikke alltid faller like lett å følge tankegangen innenfor de enkelte avsnitt. Det hadde vært en hjelp for leseren om dokt. i innledningen hadde gitt en noe mer omfattende presentasjon av sitt emne og dets plass i en videre sammenheng. Likeledes burde avslutningen ha gitt en sammenfatning av det hele, ikke bare en oppsummering av de resultater dokt. er kommet til under eksegesen av de enkelte paulinske tekster. Her skulle jeg ha ønsket at Paulus' utsagn var blitt plasert i deres sammenheng med eldre tolkninger og i deres betydning for den senere kristne forståelse av Gen. 1, 26 f.

Dokt. fremtrer i sin avhandling som en moden forsker. Likevel

kan det på flere punkter merkes at avhandlingen er hans første større vitenskapelige arbeid. Han har gjennomarbeidet kildene meget grundig, men har gjort det med det bestemte sikte å samle stoff til den foreliggende avhandling. Derfor har han enda stoffet nær innpå livet. En større avstand mellom forsker og materiale kunne ha gitt bedre perspektiv. For å bruke billeder: Dokt. har forsert et vanskelig tilgjengelig terreng som han nå kjenner ut og inn. Han har også funnet sin vei opp til en høy bergtopp, hvorfra han har utsikt vidt utover. Som regel er han en omhyggelig karttegner, og gir god hjelp for andre som vil ta seg frem i terrenget. Det som savnes er et oversiktskart, hvor det hele var blitt plasert i en videre sammenheng. Det gis også andre høye topper enn den dokt. har besteget. Dersom han også hadde vært oppe på noen av nabotoppene, hadde han fått friere utsyn over den han selv har klatret opp på; oversikten kunne ha blitt bedre, perspektivene allsidigere, og fremstillingen mer plastisk.

Jeg går nå over til enkeltinnvendinger, og nevner noen trykkfeil: S. 162: *ἀπανθρωθεῖς* for *ἀπανδρωθεῖς*. S. 43: Gr Bar 15, 7; 21, 6, for Syr Bar ... Likeså i registeret s. 358. I registeret s. 377 (under Eph) er et kapiteltall kommet en linje for langt nede, det skal stå 6, 5 ff. Dette som eksempler. Enkelte anførsler i teksten er ikke kommet med i registeret (f. eks. Ps 139, 5 anføres ikke bare s. 98 men også s. 108). I denne forbindelse vil jeg tilføye at det hadde vært en fordel om midrasjer (f. eks. Mekilta) var blitt anført etter kapitel og vers i de gtl. bøker, i de tilfeller dette siteringsteknisk hadde vært mulig. Derved hadde leseren ofte kunnet se hvilken tekst det er som tolkes. S. 227 anm. 207 siteres Hérings parafrase av Fil 2, 6 galt, og som om den var titel på en artikkel. Flere steder innføres greske ord uformidlet i den tyske tekst; særlig uheldig blir det når verber anføres i 1. pers. pres. sing., hvor sammenhengen ville kreve infinitiv, 3. pers. el. l., s. 181, 182, 191 etc., jfr. noe tilsvarende ved substantiv s. 234.

Dokt.s bruk av det tyske språk skal jeg ikke forsøke å gi noen vurdering av. De bemerkninger jeg har, ville også ha gjeldt en norsk språkform. Ikke sjelden uttrykker dokt. seg svært absolutt, hvor større forsiktighet hadde vært på sin plass. Uttrykk som «es lässt sich nicht leugnen», «es lässt sich nicht bezweifeln» o. l. kommer stadig igjen.

Ofte bruker han superlativer når han skal få frem betydningen av de tanker han selv er opptatt av. Slike subjektive meningsytringer lar seg ikke godt diskutere (jfr. s. 15, 53, 122 etc.). Men når det s. 214 øverst heter: «In der Vorstellung von Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ finden wir den zentrasten Satz der paulinischen Theologie», må det i hvert fall anmerkes at en forestilling ikke er en setning i det hele tatt. S. 191 øverst, og andre steder, bruker dokt. uttrykket «abgebildet werden» på en måte som ikke svarer til hva disse ordene betyr på vanlig tysk. For å forstå meningen må en nesten vite at det dreier seg om dokt.s gjengivelse av den gnostiske term ἐξεικονίζεσθαι (s. 145 etc.). Det dreier seg om å bli «eikon», slik at avbilledet igjen blir forenet med urbilledet el. l.

Dokt.s litteraturkjennskap har jeg tidligere rost. Fullstendig er det ikke. Man merker at han er mest hjemme i den tyske forskning og problemstilling, samtidig som han kjenner til skandinavisk og engelsk. Hva han kjenner av fransk forskning virker noe spredt og tilfeldig, det er beklagelig, for nettopp på fransk språkområde fins flere forskere som har beskjeftiget seg med stoff og problemer på linje med den dokt. har gitt seg i kast med, — og de franske forskere er ofte historisk og filosofisk mer nøkterne enn tyskerne, Det er meg noe uforståelig at dokt. ikke tar hensyn til Sagnards store arbeid «La gnose valentinienne» (Paris 1947), vel den grundigste undersøkelse av et gnostisk system som i det hele tatt foreligger. Men også Festugières studier over de hermetiske skrifter inneholder atskillig av interesse. Hvorfor er forøvrig bare de to første bind av hans tekstutgave kommet med? Puech har skrevet flere betydningsfulle artikler enn de dokt. anfører. Dokt. stiller seg kanskje kritisk til Daniélous forskninger, men det er neppe noen som sterkere enn Daniélou har interessert seg for den kombinasjon av Genesis-eksegese og dåpsteologi som også dokt. legger slik vekt på.

Det ville være umulig å ta hensyn for alt; avhandlingen streifer inn på mange felter, og litteraturen til Paulus er uoverskuelig. Men ikke minst i tidsskrifter og samlebind fins det en del som ikke er kommet med, men burde vært med. Jeg nevner her: H. Schlier, «Der Mensch im Gnostizismus», Anthropologie Religieuse ed. C. J. Bleeker (Studies in the History of Religions II, Suppl. to Numen, Leiden 1955, s. 60–75 (om Naasener-prekenen). K. Rudolph, «Ein

Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam Spekulation», ZRGG 9 (1957), s. 1–20. A. Altmann, «The Gnostic Background of the Rabbinic Adam legend», JQR 35 (1944–45), s. 371–391. Om Platon og orienten eksisterer det andre og nyere arbeider enn Kerschensteiner som anføres s. 128 n. 36.[4]

I tidsskrifter o. l. kunne en finne flere artikler som behandler de avsnitt av Paulus-brevene som blir gjort til gjenstand for nærmere behandling. Osv. Et og annet kommer jeg tilbake til.

Forf. har erhvervet seg det omfattende språkkjennskap som var nødvendig for å gjennomføre en undersøkelse av denne art, og har gått til grunntekstene ikke bare for greske, men også for hebraiske, aramaiske, syriske og koptiske teksters vedkommende. Også på dette punkt er det all grunn til å komplimentere ham. Men den filologiske behandling av tekstene er ikke i alle tilfeller uangripelig. S. 292 ff. drøfter han den underlige teksten i 1. Kor. 11, 2 ff, hvor Paulus taler om at mannen er kvinnens hode, mens Kristus er mannens hode og Gud Kristi hode, som det også heter, mannen er Guds bilde og avglans (doxa), mens kvinnen er mannens doxa. Dokt. har lyktes å kaste nytt lys over denne teksten ved å se den i lys av jødiske forestillinger om mannen som Guds bilde. Helt overbevist om at han har rett i sin tolkning av de gåtefulle ord om at kvinnen for englenes skyld må ha «en makt» på sitt hode, er jeg ikke blitt. Dr. Fitzmeyer har i NTSt 4 (1957), s. 48–58, argumetert for at det her tenkes på englenes nærvær i menighetsforsamlingen og anført parallelmateriale fra Qumran. Jervell derimot slutter seg til den tanke at englene kommer i betraktning som farlige vesen. Jeg skal ikke ta opp noen nærmere diskusjon av det omstridte punkt.

Et av dokt.s argumenter må jeg imidlertid berøre. S. 304 øverst finner dokt. en viktig forskjell mellom v. 4 og v. 7. I v. 4 heter det at en mann som ber eller profeterer med noe på hodet, han vanærer sitt hode (Kristus); i v. 7 heter det at mannen ikke er forpliktet til å tildekke sitt hode. Dette er en stor forskjell, mener dokt.; i v. 7 er det ikke tale om at mannen er forpliktet til å være barhodet, bare at han har lov til det. Altså, slutter han (s. 306), kan englene ikke komme i betraktning som voktere over skapelsesordningen el. l. Meningen må være at englene — tenkt som demoniske makter — ikke har makt over mannen som er gudsbilledlig, mens de er farlige for kvinnen

dersom hun ikke er tilhyllet. Men ... *ἀνὴρ μὲν γάρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν* betyr ikke: mannen er ikke forpliktet til å tildekke sitt hode, han kan gjøre det eller ikke, som han vil. Det betyr han skal ikke, dvs. han skylder å la det være (jfr. Bauer Wörterbuch s. v.: «darf nicht»). Jfr. Apg. 17, 29: *οὐκ ὀφείλομεν* betyr ikke: «vi er ikke forpliktet til å mene at det guddommelige likner gull eller sølv eller sten». Det betyr: «Vi får ikke (må ikke) tenke ...» (Jfr. også 1 Clem. 56, 2; Hermas Mand. 4, 1, 3; Sim 9, 18, 1). I 2 Kor 12, 14 er vel tanken ikke bare «Barna er jo ikke skyldige å samle til foreldrene, men foreldrene til barna» (NO). Den treffende gjengivelse fins i ungdomsoversettelsen: «Det er jo ikke barna som skal spare sammen til foreldrene, men foreldrene til barna.» Det gjelder hva som er rett og sømmelig. Saklig sett sier 1 Kor 11, 7 det samme som v. 4, og alt dokt. utleder av forskjellen i ordvalg beror på en filologisk feilaktig oppfatning av uttrykket *οὐκ ὀφείλει*. Denne bruk av et negativt uttrykk hvor meningen er det positivt motsatte, er jo på vanlig gresk. Jfr. nedenfor i samme kapitel, 1 Kor 11, 17: *οὐκ ἐπαινῶ* = «jeg bebreider, irettesetter dere for» ... Men vi kan jo bruke liknende uttrykksmåte på norsk også. Jeg kunne f. eks. si: «Doktoranden er ikke forpliktet til å forsvare de punkter i sin avhandling hvor han vitterlig har sagt noe galt!»

Tekstkritiske spørsmål går dokt. ikke inn på i noen større utstrekning. S. 261 f. diskuterer han forskjellige lesemåter i 1 Kor 15, 49 b. Noen håndskrifter leser her fut. ind. *φορέσομεν*, andre aor. konj. *φορέσωμεν*. Dokt. diskuterer disse to lesemåter. Han polemiserer — i anm. 316 — Schlatters syn, som forøvrig ikke blir helt treffende gjengitt. Hans egen forklaring er ikke mindre dypsindig. Men den enkleste forklaring er nok den riktigste her: det dreier seg ikke om annet enn en feil i rettskrivningen, som er blitt korrigert. Forveksling av omikron og omega, og av aor. konj. og fut. ind. (Bl–D § 363) er vanlige fenomener. Det er sikkert riktig at Paulus har tilsiktet futurum, men dokt.s mer dypsindige betraktninger omkring de to tekstformer vil jeg anse for å høre til det som kalles «overinterpretasjon». Den yttre bevitnelse for indikativ er svak. Cod. B er nok et godt håndskrift, men hvor B står alene (eller nokså alene), er det ofte grunn til å mistenke at det der foreligger en resensert tekst. I dette tilfelle har en avskriver innsett at sammenhengen krevde indikativ og rettet

omega til omikron. Deri gjorde han rett; det tror jeg er hele forklaringen på tekstvariantene, og alle teologiske dypsindigheter er malplasert. Saken er jo den at futurum indikativ og aorist konjunktiv ofte er blitt sammenblandet i senere tid.

Dokt. viser seg som en god ekseget. Det betyr nå ikke at jeg er enig i alt eller er blitt overbevist på alle punkter. Jeg vil gå noe inn på tolkningen av Rom 1, 23 (s. 312 ff), kanskje det punkt hvor dokt.s forståelse skiller seg mest ut fra den som har vært vanlig. Han har gjort den oppdagelse at dette vers kan oppfattes som en henspilling på Gen 1, 26 f. (Resultatet er foregrepet s. 180, 181, 187, 205, 209, 163, 272, 278, 187–292. Unødige gjentagelser!). Uavhengig av dokt. har andre forskere sett det samme, oppdagelsen er ikke fullt så ny som han selv mener (s. 320. Jfr. dog også anm. 490b). K. L. Schmidt synes å være inne på samme tolkning alt i 1947 når han skriver: «Hier hat der Mensch, der die Verheissung von Gen 1, 26 in ihr krasses Gegenteil verkehrt, den ihm eigenen Titel 'imago Dei' verspielt» (Eranos-Jahrb. 15 s. 193). En dansk og en svensk yngre forsker har sett det samme som dokt.: Niels Hyldahl; «A Reminiscens of the Old Testament at Romans I. 23», NTSt 2 (1956), s. 285–288, og R. Qwarnström, «Paulinsk skriftanvänding», SvEÅ 22–23 (1957–58), s. 148-153. Qwarnström nøyer seg med å konstatere sammenhengen, men Hyldahl antyder forsiktig en tolkning på linje med den som Jervell søker gjennomføre i en bred fremstilling. Mot dokt. skulle man kunne innvende at når han s. 319 ff. gjør gjeldende at Paulus' uttrykksmåte ikke kan forklares tilstrekkelig ut fra Ps 106, 20 og Jer 2, 11, så overser han at den vanlige tolkning også pleier å trekke inn Dt 4, 15–19, hvor en finner en oppregning av de dyr som ikke skal tilbes. Hyldahl viser imidlertid at ordlyden i Rom 1, 23 berører seg sterkere med Gen 1 enn med stedet i Dt.

Dokt. hevder nå at når Paulus sier at menneskene byttet bort den uforgjengelige Guds herlighet med «avbilledet av billedet» av et forgjengelig menneske og av dyr, så mener han dermed også at de i stedet for å ha del i Guds billede og herlighet ble lik den forgjengelige Adam og lik dyrene. På liknende måte tolker rabbinerne Israels synd med gullkalven. Tolkningen har meget for seg. På denne måten blir ordene i Rom 3, 22 mer forståelige: at alle «fattes Guds ære» er da en gjenopptagelse av tanken fra 1, 23 om den tapte herlighet som var

gitt med gudsbilledet. Mot dette setter så Paulus at de troende igjen skal få herligheten, nemlig når de blir ett med og likedannet med Guds Sønns billede (5, 2; 8, 29 f). Om dette er riktig, synes jeg forøvrig at restitusjonstanken får en mer grunnleggende plass i Romerbrevet enn dokt. helt vil være med på (s. 327 midt, noe annerledes s. 326. Jfr. også s. 287 f).

Dokt. vil imidlertid ikke nøye seg med å fastslå en allusjon til Gen 1, 2 f, han søker også å bestemme nøyaktig hva menneskets opprinnelige gudsbilledlighet har bestått i. Etter noen nokså innviklede utredninger kommer han frem til: «So versteht also Paulus die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit der Menschen so, dass sie die Möglichkeit zu Gerechtigkeit hatten» (s. 329). Dokt. hevder altså, om jeg forstår ham rett, at når Paulus skriver τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ, så mener han dermed menneskets mulighet til rettferdighet. Er ikke dette en noe søkt eksegese? Overinterpretasjon? Bør vi ikke fortrinsvis anta at når Paulus skrev, så mente han å si noe som de brevet var skrevet for, hadde mulighet for å oppfatte — uten lange eksegetiske utredninger. I sammenhengen er det tydelig av Paulus har avgudsdyrkelsen for øye (og henspiller på synden med gullkalven). Selv om en regner med en allusjon til Gen 1, 26 f, behøver ikke det innebære mer enn at det dreier seg om billedet av de skapte vesener det der er tale om. Dyrkelse av skapningen istedenfor skapningen er den hovedtanke man må oppfatte for å få mening i det hele. Paulus kan også ha noe mer i tankene, det at menneskene som ga seg til å dyrke det skapte derved også byttet bort sin egen gudsbilledlighet og ble lik den falne Adam og lik dyrene. Men den tanken er det ikke nødvendig å oppfatte for å få mening i det hele. Det er mer en allusjon, og da er det neppe riktig å gå til denne teksten med et presist spørsmål om hva den opprinnelige gudsbilledlighet har bestått i.

Jeg kan ikke helt følge dokt. i hans tilrettelegning av sammenhengen i Rom 1–3. Han har rett i at den vanlige systematiske oppdeling (1:18–32 hedninger, 2, 1 ff jøder) ikke er holdbar. Likevel er det tydelig at 2, 1 ff bringer en ny, til en viss grad overraskende vending av tanken. Alt stilvekslingen viser det. En skulle ha ventet konklusjonen: «Derfor er de uten unnskyldning ...» I stedet heter det: «Derfor er du uten unnskyldning ...» Det ligger nær å lese 1, 18 ff

bare som en skildring av hedenskapet. Men, sier Paulus, også det dømmende menneske, jøden, er medinnbefattet i det som der er sagt. Han gjør selv det samme. Ser en så tilbake, oppdager en at det ikke var tilfeldigt at Paulus i sin skildring av avgudsdyrkelsen nettopp alluderte til Israels synd med gullkalven. Slik forstått, er det faktisk mulig at også tanken om menneskets bortbyttede herlighet (= gudlikhet) klinger med. Forsåvidt kan dokt. ha rett. Men fordi han har lest teksten ensidig ut fra sin spesielle problemstilling, har han gjort de mer skjulte allusjoner til hovedsaken, og presset mer ut av dem enn tekstsammenhengen tillater. Jeg skulle gjerne ha sett at han hadde sammenfattet sin tolkning i en parafrase av verset.

Noe meget verdifullt ved dokt.s behandling av sitt materiale er at han ikke nøyer seg med å hope opp stoff, men spør etter hvilken art tekster de forskjellige forestillinger forekommer i. Han arbeider «formhistorisk». Allerede i avsnittene om senjødedommen finner vi at det på denne måten blir spurt etter hvilken funksjon og «plass i livet» de forskjellige typer av tekster har hatt (f. eks. s. 19–21 og 71–75). Også i behandlingen av det paulinske materiale viser spørsmålsstillingen seg fruktbar. Dokt. kommer til at de formuleringer som taler om «Guds billede» særlig har vært knyttet til dåpen. Dette gjelder ikke bare den type formuleringer som taler om å avkle seg det gamle og ikle seg det nye menneske, men også de hymniske tekster hvor det heter at Kristus er Guds billede eller at han var «i Guds skikkelse» (Kol 1 og Fil 2, jfr. Hebr. 1). Han vender seg her mot det syn at disse Kristus-hymner skulle ha sammenheng med nattverdtakksigelsen.

Dokt. forfekter sin tese med dyktighet og med argumenter som delvis har atskillig vekt. Det forekommer meg imidlertid at han på s. 109 stiller et noe for eksklusivt spørsmål: «Gehört der Hymnus zur Taufe oder zum Abendmahl?» Andre muligheter er jo ikke utelukket. Argumentene til fordel for sammenheng med nattverdliturgien kommer ikke fullt til sin rett. Det polemiseres mot Lohmeyer (s. 205), og tas hensyn til G. P. Wetter (s. 200 anm. 104a). Men solidere og viktigere er Lietzmanns arbeider: Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses (Harnack-Festgabe 1921), Symbolstudien (ZNW 1922 ff) og Messe und Herrenmahl (1926). Dokt. kunne også ha spandert å nevne — og evt. gjendrive — mine egne argumenter (Anamnesis,

NTT 47 (1946), særlig s. 218 f anm. 62) og Bornkamms artikkel om «Das Bekenntnis im Hebräerbrief» (Th Bl 1942 sp. 56 ff).

I anm. 104a på s. 199 f vises til den klementinske liturgi i De apostoliske konstitusjoner, men det burde her heller ha vært vist til Hippolyt (Trad. Apost.) og til Justin (særlig Dial. 41). Av disse tekstene kan en se at Kristi stilling som skapelsesmidler, parallellismen mellom frelse og skapelse, og seiren over maktene, har hatt en fast plass i nattverdtakksigelse, likesom stilen ligger nær den vi har i Fil 2 og Kol 1. (Noen direkte henspilling på Gen 1, 26 f har jeg ikke funnet, men den bredere «protologiske» skildring av skapelsen i Const. Apost. synes å være sekundær i forhold til en eldre form som i sin almene bygning svarer til den vi finner i de ntl. utsagn).

Det er en noe betenkelig sak ut fra ntl. tekster å rekonstruere liturgier og bruk som ikke svarer til noe vi faktisk kjenner fra oldkirkens liturgiske praksis. Nattverdlovprisningen er en kjent og fast størrelse, som går tilbake til den første tid. (At de paulinske brev rommer langt fler henspillinger på dåpen enn på nattverden, må ikke gjøre oss blinde for dette). Dåpsbekjennelse vet vi også hva er. Men dåpshymner som svarer til Kol 1 og Fil 2 er en betydelig mer hypotetisk størrelse, allerede av den grunn at dåpshandlingen neppe har funnet sted innenfor rammen av menighetsgudstjenesten.

Endelig må en spørre om en tankemessig sammenheng med dåpen beviser liturgisk funksjon ved dåpen. Dåpen, inngangen i kristenlivet, overgangen fra mørkets makt til Kristi rike, stod som den avgjørende hendelse i de troendes liv; den gripes det stadig tilbake til. Derfor kan så å si alt i forkynnelse, lære og lovprisning ha en mer eller mindre fast forbindelse med dåpen. Men denne sammenhengen kan være saklig, og behøver ikke være kronologisk. Det forhold at det i Efeserbrevet stadig gripes tilbake til dåpen og overgangen fra hedenskapet til livet i Kristus, ville jeg idag ikke våge å se som noe sikkert bevis på at dette brev har vært rettet til nylig grunnlagte menigheter (jfr. til dette s. 239 anm. 241). Med disse bemerkninger vil jeg ikke påstå at jeg har gjendrevet dokt.s argumenter; de har delvis gjort inntrykk på meg. Men så sikker som dokt. selv antar i boken, er hans bevisføring ikke.

I flere tilfeller antar dokt. at Paulus har tatt opp forestillinger som i menigheten har vært knyttet til dåpen, men gitt dem en selvstendig,

teologisk anvendelse. Delvis virker denne forklaringen meget tiltalende, så f. eks. når det gjelder Rom. 8, 29 f. I andre tilfeller er jeg mer skeptisk, ikke minst hva 1 Kor 15, 44 f angår. Det er ikke helt lett å anta at i korrelasjonsforholdet mellom eskjatologi og sakrament skulle sakramentet være så avgjort det første. Dermed blir kronologien i brevene snudd på hodet. Først kommer den lære at oppstandelsen alt har funnet sted (2 Tim 2, 18), så dåpsteologien i Ef og Kol, og så det syn vi møter i de eldre Paulus-brev. Men det vi vet, er at i de eldste brevene, særlig Thess, er det eskjatologiske dominerende. Kanskje dokt. har rett — et stykke på vei. Men hans hypotese volder vanskeligheter som han ikke riktig går inn på. Hva 1 Kor 15, 45 angår, er jeg tilbøylig til å holde fast på at den argumentative kraft i Paulus' resonnement her blir lettest forståelig, om en antar at Paulus her faktisk gjør bruk av det hermeneutiske prinsipp som er uttalt i Barnabasbrevets ord: «Jeg gjør de siste ting som de første.» Dokt. vil i stedet anta at «Paulus hier eine verkürzte oder elliptische Ausdrucksweise findet» (s. 263). Jeg skulle gjerne ha sett at dokt. hadde sagt hvordan det fullstendige utsagn skulle ha vært, og hva det er som er utelatt. Et helt lite religionshistorisk ekskurs, slik en finner det hos dokt., kan det jo ikke godt være.

Både studiet av den kristne dogmehistorie og studiet av jødisk teologi, og ikke mindre utforskningen av gnostisismen, har ofte lidd under at man ensidig har beskjeftiget seg med tanker og motiver, uten i tilstrekkelig grad å ta hensyn til at det så å si hele tiden dreier seg om tolkning av bibelske tekster. I senere tid har det siste kommet mer i forgrunnen, men ikke sterkere enn at dokt.s avhandling kan betraktes som et pionérarbeid, nettopp i kraft av den interpretasjonshistoriske problemstilling. Det er å håpe at det kan bli etterfulgt av andre studier av liknende art og anlegg. Det har lyktes dokt. å bevise hvor fruktbar en slik spørsmålsstilling kan være. På noen punkter kunne jeg ha ønsket at han hadde forfulgt den interpretasjonshistoriske problemstilling enda mer konsekvent. Som eksempel kan nevnes behandlingen av 2 Kor 3, 18–4, 6, s. 173 ff.

2 Kor 3, 18 og 4, 4 henspiller her på Gen 1, 26 f. Den foregående utredning om den apostoliske tjenestes herlighet i 3, 7–17 er nå ikke tolkning av Gen 1 — selv om enkelte yttringer av dokt. nesten kan gi inntrykk av det. Her er det fortellingen om herligheten eller stråle-

glansen på Mose' ansikt, Ex 34, 29 ff, som ligger til grunn. Dokt. bidrar til å forklare sammenhengen ved å peke på at Ex 34, 29 ff og Gen 1, 26 f også kombineres med hverandre i jødisk skrifttolkning. I begge tilfeller dreier det seg om den guddommelige herlighet. Jeg hadde gjerne sett at dokt. hadde gjort nærmere rede for hvordan Paulus egentlig er kommet frem til sin tolkning av beretningen om Mose herlighet og det dekke han la på sitt ansikt. Hvor langt er han avhengig av jødisk tolkning, og hvor innfører han noe helt nytt — bl. a. fordi han har ordene i Jer 31 om den nye pakt for øye? Til tross for den på dette punkt ganske utførlige fremstilling blir jeg ikke riktig klar over hvordan dokt. oppfatter den fremadskridende tankebevegelse hos Paulus. Skal f. eks. ordene i 3, 14–15 stadig oppfattes som virkelig skrifttolkning, eller går Paulus over til å spille med begrepet *κάλυμμα* på en friere måte? I 4, 6 trekker Paulus inn ordene fra Gen 1, 3 («Bli lys»); følger han også her en tolkningstradisjon som kombinerte «urlyset» i Gen 1, 3 med «gudsbilledet» i 1, 26 f?

I det hele tatt skulle jeg gjerne ha sett at dokt. hadde gitt en klarere, evt. skjematisk, oversikt over hvilke gtl. tekster det er som er blitt brukt til tolkning av Gen 1, 26 f og kombinert med dette stedet. I hvilken grad er det mulig å følge faste tolkningstradisjoner? Finner vi de samme tekster utnyttet i den intertestamentale litteratur, hos Filon, i gnostisismen og hos Paulus (og kirkefedrene)? Den som vil ha svar på slike spørsmål, må nå møysommelig lete seg frem ved hjelp av registeret. Hvordan forholder det seg f. eks. med kombinasjonen av «gudsbilledet» i Gen 1, 26 f og «livsånden» i Gen 2, 7. S. 59 heter det f. eks. «Gut gnostisch verknüpft Philo Gen 1, 27 und 2, 7.» Ligger det ikke nærmere å anta at denne kombinasjon har vært gitt i jødisk tolkning, og har bidratt til å gjøre Gen 1, 26 f så anvendelig for gnostikerne? I de gnostiske tekster ser en stadig at «gudsbilledet» knyttes sammen med «livsånden» som ble blåst inn i mennesket (Gen 2, 7) og så igjen med Guds Ånd som svevet over vannene (Gen 1, 2). Disse kombinasjonene er så å si poenget. (Er dette en spesifikt gnostisk kombinasjon?). Da spør jeg meg om forbindelsen mellom Kol 1, 15 og de gnostiske tanker er fullt så nær som dokt. antar, for i Kol 1 synes det å foreligge andre kombina-

sjoner: *εἰκών – ἀρχή* (*rēšit*, Gen 1, 1) — *πρωτότοκος* (*bĕkor*, Ex 4, 22; Ps 89, 28 etc.).

S. 125 sier dokt. med tanke på den gnostiske tolkning: «Was man aus Gen 1, 26 f las, nicht wie man las, ist für uns die Hauptsache.» Begrepshistoriske undersøkelser får vi sikkert flere av, og det er mer usikkert om det blir andre som kommer til å behandle det samme stoff som dokt. under interpretasjonshistorisk synsvinkel. Derfor skulle jeg gjerne ha sett at han også hadde interessert seg mer for hvordan man leste og for hvilke tekster man kombinerte. En redegjørelse for hvordan det i så måte forholder seg med de forskjellige grupper av kilder, hadde skapt mer klarhet over deres innbyrdes forhold. (Med tanke på den store betydning kombinasjonen av Gen 1 med Timaios har hatt, ville også en redegjørelse for hvordan en på Paulus' tid leste Timaios, hatt stor interesse.)

Hermed er jeg kommet over til spørsmål angående den historiske bakgrunn for Paulus' bruk av tanken om gudsbilledet. Den nærmeste bakgrunn finner dokt. i «den hellenistiske menighet». Tanken er overtatt fra Heitmüller og Bousset, via Bultman og Käsemann. Dokt.s redegjørelse bringer delvis nye og selvstendige argumenter til fordel for arbeidshypotesen. Det er fra den hellenistiske førpaulinske menighet, ikke direkte fra Genesis, at apostelen skal ha tatt opp eikontanken, der hvor den forekommer i hymniske eller kateketiske tekster. Paulus skal så delvis ha omformet forestillingen, og bøyet den sterkere over i det eskjatologiske. Hvor han opptrer som selvstendig skrifttolker, beveger han seg i mer rabbinske tankebaner.

Dokt.s syn på dette punkt er interessant, og kunne fortjene å bli inngående diskutert. Men jeg spør meg selv om hvilket billede dokt. egentlig har dannet seg av kristendommens eldste historie. Er det trolig at de før-paulinske menigheter har vært så sterkt «gnostisk» influert som man får inntrykk av i hans fremstilling? (Dokt. har selv gjort gjeldende at det ikke er noe skarpt skille mellom Palestina-jødedom og dispora-jødedom, og han har påvist mange kryssforbindelser mellom jødedom og gnostisisme. Kan da den «hellenistiske menighet »ha hatt et helt annet preg enn de eldste menigheter i Palestina? Dokt.s prøveforelesning om tradisjonsgrunnlaget for Apostlenes gjerninger pekte — heldigvis — i retning av et noe annet syn enn det en får inntrykk av gjennom avhandlingen). Terminologien er i

hvert fall lite heldig. S. 257 tales det om «die rein hellenistische Vorstellung». Dermed menes åpenbart den ikke paulinsk interpreterte forestilling innen den gresktalende kristne menighet utenfor Palestina. Men dette svarer da ikke til noen av de betydninger ordet «hellenistisk» med rimelighet kan ha innenfor historisk, vitenskapelig språkbruk. Dokt. synes her å ha låst seg så fast i tanken om den «hellenistiske menighet», at også språkbruken blir helt bestemt av denne forestillingen.

Jeg skal gå litt inn på et enkelt av de spørsmål som kan melde seg i denne forbindelse. Jeg kan ikke være enig med dokt. (s. 245 anm. 261) i at det er «völlig verfehlt» å se et tilknytningspunkt for forestillingen om «det nye menneske» i den jødiske tanke om at proselyten er som en «ny skapning». Både i Ef 4, 17 ff og i Ef 2, 14 ff danner det «nye menneske» en motsetning til den tidligere, hedenske tilstand. I 2, 11 ff er det flere ting som viser sammenhengen med jødisk proselytterminologi: Hele konteksten, «ikke lenger fremmede — men medborgere», «kommet nær», skriftordet fra Jes. 57, 19 (de nære — de fjerne), det som v. 14–17 gir en tolkning av. Det er loven som har stengt de tidligere hedninger ute fra samfunnet med Gud og med Israel.

Det materiale dokt. selv har samlet og tolket annet steds i avhandlingen, peker i samme retning. Ganske visst fins det ikke utsagn som direkte taler om at den som går over til jødedommen derved blir skapt til å være et gudsbilledlig menneske. Men det fremheves sterkt at det er den lovtro jøde som egentlig er mennesket i Guds billede (s. 31, 78 ff etc.). Jeg siterer fra s. 81: «Die Gottebenbildlichheit besteht nach ihnen (rabbinerne) in dem Bundeszeichen, in der Beschneidung.» S. 82: «Erst wenn der Heide zum Judentum übertritt, wird er Mensch.» Videre er det en fast tanke at det som skjer med den enkelte proselyt ved overgang til jødedommen, svarer til det som skjedde med Israel ved Sinai, og dokt. hevder, s. 83: «Hier, auf dem Sinai, wurde der Mensch — das ist der Israelit — nach Gottes Bilde geschaffen oder zur Gottebenbildlichkeit erneuert.» Tanken om at proselyten ved omskjærelsen ble skapt eller fornyet til gudsbilledlighet, må altså ha ligget overmåte nær. (Når dokt. i anm. 261 på s. 245 f hevder at det i de rabbinske utsagn om proselytene dreier seg om sammenlikninger som ikke skal tas etter ord-

lyden, synes det å stride mot det syn han selv — i motsetning til Sjöberg — har hevdet på s. 82 med anm. 48).

Til fordel for sin «gnostiske» tolkning gjør dokt. bl. a. gjeldende at «det nye menneske» hos Paulus står synonymt med ὁ ἔσω ἄνθρωπος (s. 242 anm. 249 og s. 246). Men de to forestillinger er forskjellig orientert. «Det indre menneske» er menneskets indre, der hvor Kristus bor, mens «det nye menneske» er det menneske som Kristus bor i, evt. Kristus slik han bor i det indre menneske. (Man kan ikke like seg «det indre menneske»). I Rom 7, 22 står ὁ ἔσω ἄνθρωπος synonymt med νοῦς; og hvordan man ellers vil tolke denne teksten i Rom 7, kan det ikke være tale om at «det indre menneske» her er det samme som «Christus als Geist in den Gläubigen» (tross dokt. s. 246).

I forhold til mange andre Paulus-fremstillinger er det en stor fordel at dokt. kjenner både det rabbinske og det gnostiske materiale grundig. Den kristne bakgrunn for Paulus kommer derimot lite frem, uten i tilbakeslutninger fra Paulus til den hellenistiske menighet. Nå er det tydelig at dokt. kjenner atskillig til kirkefedrene og den kristne bruk av Gen 1, 26 f. Men dokt. formår ikke på dette punkt å få gjort noe ut av sitt materiale, det kommer temmelig uorganisk plasert i noen noter som dokumenterer hans kunnskaper, At det fra senere år foreligger en relativt omfattende litteratur om eikon hos kirkefedrene, synes han ikke være fullt oppmerksom på (jfr. bl. a. litteraturoversikt av Daniélou i Rech. des sciences rel. 47 (1959), s. 63 ff). Jeg undres på om det ikke skulle ha vært mulig å utnytte det nærmestliggende patristiske materiale, uten å komme ut på viddene, om dokt. hadde føyd inn et kort oversiktskapitel om Gen 1, 26 f i kristen tolkning, bortsett fra Paulus. Siktet måtte da ha vært, ikke å gi noen omfattende behandling av dette stoff, men å spørre etter i hvilken grad Gen 1, 26 f har funnet plass i urkristen og oldkirkelig teologi uavhengig av Paulus, og i hvilken grad det er innflytelse fra Paulus, som gjør seg gjeldende. Med denne problemstilling kunne det hele ha vært gjort forholdsvis kort, og billedet av menigheten før og ved siden av Paulus hadde kunnet tegnes mer nuansert og med større sikkerhet.

Særlig har det undret meg at dokt. ikke har funnet plass for å nevne den eiendommelige tolkning av Gen 1, 27 vi finner i 2 Clem 14, hvor «mann og kvinne» tolkes om Kristus og kirken. Tankene her

berører seg ikke bare med (senere ?) gnostiske forestillinger, men også med det som i Ef 5 sies om kirken som Kristi brud. Man kan spørre om Ef 5, 22 ff ikke bare henspiller på Gen 2, 24, men også på Gen 1, 27, noe dokt. selv synes være inne på, s. 305. Han kunne da godt ha spandert å gå litt nærmere inn på denne teksten, og på Gal 3, 27 f, som utvilsomt henspiller på Gen 1, 27, men av dokt. bare streifes i forbigående. I sin behandling av jødisk og gnostisk tolkning tar dokt. også de siste ordene i Gen 1, 27 med («mann og kvinne»). Når han kommer til Paulus, samler hele interessen seg om «Guds billede». Hvorfor egentlig? En liten almen orientering om nytestamentlig tolkning av Gen 1 i det hele hadde heller ikke skadet.

Hva det ikke-kristne materiale angår, så er det samlet inn i en overveldende fylde. Men når en får så meget, ville en gjerne ha hatt enda mer. Det som i første rekke savnes, er et nærmere kjennskap til den videre ramme, den felles bakgrunn for jødedom og gnostisisme. Jeg tenker i første rekke på hellenistisk filosofi. Dokt. er i og for seg oppmerksom på dens betydning; han kan således med tilslutning vise til Rudolph Meyers undersøkelse av «Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie» (1937, se anm. 4 s. 71 f, anm. 78 s. 90 etc.) Delvis er det da også opplagt at greske forestillinger er blitt tatt opp i jødisk Genesis-tolkning: de fem sanser, de fire elementer, korrespondansen mellom makrokosmos og mennesket som mikrokosmos, verden som Guds billede o. l. (jfr. bl. a. s. 64, 68, 105 anm. 132, s. 129). Men det spørs om det ikke foreligger gresk innflytelse også på punkter hvor dokt. ikke oppdager den. Jeg tenker f. eks. på tanken om at verden er skapt for menneskets, dvs. for Israels eller de rettferdiges, skyld (s. 32f, 79, 83 anm. 56). Er ikke dette en judaisering av en tilsvarende gresk lære? I sak finnes tanken alt hos Xenofon (Memorabilia IV. 3); hos stoikerne kan den få en form som ligger den jødiske læresetning nær (Cicero, De nat. deor. II 133. 154 ff, jfr. Stoic. vet. fragm. ed. v. Arnim II. 527 og 1041, III. 369 og 658). Naturligvis har denne tanken ligget nær ut fra gammeltestamentlige forutsetninger, men den plass begrepet «verden» har fått i formuleringen, peker på sammenheng med gresk tenkning. I et slikt tilfelle er en saklig berøring i syn forutsetningen for at det har kunnet skje en «påvirkning». Faktisk har tesen også fått en fastere plass i jødedom — og kristendom — enn den hadde i gresk tenkning. Celsus

ironiserer over den (Origenes, Contra Cels. IV. 74). Men det utelukker ikke at det består en sammenheng.

Hos rabbinerne er tanken om menneskets gudlikhet stundom erstattet med den tanke at mennesket er lik englene, og den kan suppleres med den tanke at det på den annen side også er lik dyrene (s. 77 f, 81 f, 85–92, 101, 103, 115 f, jfr. 31 og 36). Dels tenkes det på menneskets natur: Det likner englene ved at det har forstand, er oppreist, og taler hebraisk (!), men det likner dyrene ved at det spiser og drikker, ekskremerer og forplanter seg. Men tanken kan også gis en annen vending: Når mennesket holder seg til loven, er det lik englene (eller Gud); om det ikke kjenner og holder loven, er det lik dyr. Da israelittene mottok loven på Sinai, var de gudlike; da de syndet med gullkalven, ble de som dyr. Dokt. formoder at disse tankene er bestemt av gnostisismen, i polemisk eller positiv tilknytknytning (s. 85 og 90). Forklaringen turde være enklere: det dreier seg om en jødisk variant av et velkjent motiv, læren om menneskets dobbelte syngeneia, dets slektskap og fellesskap med guder og daimones på den ene siden, med dyrene på den andre.

Denne tanken om mennesket som det vesen som står i midten, er et velkjent motiv, som kan varieres på noe forskjellig måte.[5] Hos Galen heter det f. eks.: «Menneskeslekten har noe felles både med gudene og med de fornuftløse dyr, med gudene forsåvidt som den er fornuftig, med dyrene forsåvidt som den er dødelig» (Protr. 2, 4 s. 21 Kühn). Her nevnes gudene, men det kan også tales om demonene, hvis stilling da svarer til den englene har hos rabbinerne. Den filosoferende retor og oppbyggelsespredikant Maximus Tyrius (2. årh. e. Kr.) finner f. eks. beviset for demonenes eksistens i den ubrutte trinnfølge i tilværelsen, fra de livløse ting over planter, dyr og mennesker til demoner og guder (Dial. VIII–IX ed. Hobein). Mennesket er det vesen som er plasert i midten (XXXIII. 7). Maximus spør: «Hva er nå dette som mennesket skiller seg fra dyrene ved? Og hva er det som mennesket skiller seg fra (en) gud ved? Min mening er at mennesket rår over dyrene i kraft av viten, men står tilbake for gudene ved sin uduelighet (ondskap). For en gud er visere enn mennesket, men mennesket er mer vitende enn et dyr» (VI. 1). Hos Maximus som hos Galen dreier det seg ikke bare om menneskets dobbelte natur og dets mellomstilling mellom guder og dyr, men

også om livsførselen. Siktet er formaninger til at mennesket må la seg bestemme at det som utmerker det i forhold til andre dyr, nemlig fornuften. Det må legge seg etter kunnskap, for derved å bli lik de høyere vesener. Hele strukturen i disse tankene er den samme som i dem dokt. har trukket frem fra rabbinske kilder; forskjellen er at på den plass hvor den almene fornuft står for filosofer og retorer, der står den åpenbarte tora for rabbinerne. Men det hele er et alment hellenistisk motiv, og har ikke noe spesielt med gnostisisme gjøre.

Det kunne også nevnes andre eksempler på at dokt. er for rask til å anta gnostisk innflytelse på rabbinismen. Når det gjelder spørsmålet om gnostisismens opprinnelse, har jeg forresten vanskelig for å finne noen full konsekvens hos dokt. Delvis avslår han å gå inn på problemet (s. 122 anm. 1, jfr. anm. 55 s. 133 f). Men på den annen side forutsetter hans antakelse av gnostisk påvirkning på Filon, Paulus og rabbinerne at han har visse teorier om gnostisismens alder og oppkomst, og faktisk har han i sin avhandling levert viktige bidrag til det genetiske spørsmål. (F. eks. ved å gjøre det sannsynlig at Anthropos-skikkelsen ikke fra først av har inngått i en forløsermyte).

Dokt. hevder — såvidt jeg forstår med rette — at det spesifikt gnostiske ligger «in dem eigenartigen Daseinsverständnis der Gnostiker», ikke i og for seg i forestillingsmaterialet (s. 123). Men på den annen side henviser han ofte til gnosis nettopp for å forklare forestilllinger hos Filon, rabbinerne og Paulus. Der hvor det foreligger likheter, burde det ut fra dokt.s egne forutsetninger ha vært nødvendig å spørre om vi ikke har å gjøre med forskjellige — jødiske, gnostiske, paulinske — interpretasjoner av eldre forestillinger, før en antok at f. eks. rabbinerne var påvirket av spesifikt gnostiske tanker. Det gjelder bl. a. tanken om det androgyne urmenneske (s. 108 anm. 137); tanken er såvidt utbredt at det langt fra er givet at rabbinerne har den fra gnostiske kilder, dersom de ikke har den fra Platon. Hva den gnostiske Anthropos-skikkelse angår, så antar dokt. s. 133 at det dreier seg om en gnostisk omformning av «den orientalske gud Anthropos» — som jeg forøvrig gjerne skulle ha sett. Om dette er riktig, måtte det ha vært spurt etter om det er den gnostiske Anthropos eller den til grunn liggende orientalske skikkelse, som har avgitt drag til de rabbinske Adam-forestillinger. Når gene-

tiske spørsmål først blir reist, måtte synskretsen ha vært utvidet. I avhandlingen antar dokt. flere steder gnostisk innflytelse, på en etter mitt skjønn for ensidig måte (jfr. også s. 75, 77, 83, 85, 89f, 96, 98 anm. 105, 107, 109).

Når dokt. i anm. 127 på s. 155f hevder «dass die valentinische Gnosis heidnische Gnosis ist», må det innvendes at kirkehistorisk sett har den valentinianske gnosis alltid fremtrådt som kristen gnosis. Den eventuelle tilgrunnliggende, ikke-kristne gnosis må ha vært en før-valentiniansk gnosis. I grunnen er det vel det dokt. mener: tankestrukturen i valentinianismen er ikke bestemt av kristendommen, men av en hedensk gnosis. Det kan saktens være riktig nok, men endrer ikke det kirkehistoriske faktum at Valentin og hans tilhengere ville være kristne.

En forestilling som jeg ikke rekker å gå inn på, er den eiendommelige tanken om billedet av Jakob/Israel på den himmelske trone. Det forekommer forøvrig i flere tekster enn de dokt. anfører på s. 116 ff (bl. a. i de forskjellige versjoner av den palestinske Targum til Gen 28, 12). Det kunne ha vært interessant å diskutere denne forestillingen, men den befinner seg i periferien av dokt.s emne, ettersom det ikke synes å foreligge bevis for at den har vært direkte kombinert med «gudsbilledet» i Gen 1. Ellers er vi her inne på et vanskelig område; om rabbinernes tolkning av Esek 1 vet vi betydelig mindre enn om deres tolkning av Gen 1.

I denne forbindelse vil jeg tilføye et spørsmål: Har dokt. undersøkt alt det kildemateriale som kunne være av interesse. Han har gjennomarbeidet rabbinske tekster meget grundig. Noen enkelt gang kan han også henvise til Sohar. Hadde det ikke da vært av større interesse å vie eldre jødisk mystikk noen oppmerksomhet, f. eks. Sefer Jeṣira, Shiur Qoma, Hekalot-litteraturen?

I synagogeliturgien hadde det ikke vært meget å finne — men burde ikke også et negativt resultat ha vært notert, til sammenlikning med det som på s. 18 sies om jødiske bønner? Hva Dødehavstekstene angår, hevder dokt. at de gir lite av betydning for emnet. Men er ikke enkelte uttalelser (s. 25 anm. 34a f. eks.) for kategorisk negative, i betraktning av at materialet ikke er fullstendig publisert? Bl. a. skal det finnes fragmenter av Merkaba-spekulasjon som minner om Hekalot-litteraturen. I 1QS IV. 23 finner Otzen tanken om at de

utvalgte skal få igjen all Adams ære (Overs. s. 65, jfr. Stud. Theol. 11 (1957) s. 96–98). At Gen 1, 27 i Damaskusskriftet (4, 21) tjener som grunnlag for polemikk mot polygami kunne vel også ha vært nevnt i forbigående. Også i andre kilder fins det et og annet som saktens kunne ha fortjent å komme med i en note el. l. (f. eks. Ps.-Philo, Ant. bibl. 28, 8 f; 32, 15; 33, 5).

Til gjengjeld hender det at tekster er kommet med, som ikke burde ha vært det. S. 50 anm. 101 tales om «die sehr interessanten Aussagen über die Weisheit bei Euseb Praep Evang VII, 15, 1 f». Dokt. påstår at kilden ifølge Euseb er den hellenistisk-jødiske forfatter Aristobul. Det er en misforståelse. I det foregående har Euseb sitert et fragment av Aristobul (fullstendigere gjengitt Praep Evang XIII. 12). Men kilden for det dokt. gjengir er ifølge Euseb «hebreerne»; dermed sikter han ikke til Aristobul, men til de gtl. forfattere, fra hvis skrifter en rekke, i oldkirken tradisjonelle, kristologiske predikater er samlet!

Dokt. synes kanhende nå at opponentene har oppholdt seg svært meget med jødedom og gnosis, lite med Paulus. Det skyldes delvis avhandlingen selv. Avsnittet om Paulus utgjør nok godt og vel halvdelen av bokens omfang, men i de første delene er fremstillingen atskillig mer konsentrert. Behandlingen av Paulus er mer vidløftig, ikke uten gjentakelser. Langt på vei kan jeg også følge dokt. i hans Paulus-forståelse. De spørsmål jeg har, gjelder i stor utstrekning om det er berettiget å tolke Paulus mot gnostisk bakgrunn i så høy grad som dokt. vil. Jeg må imidlertid enda ta opp et punkt, som har en viss metodisk interesse.

I avhandlingen finner jeg tre typer utsagn som innbyr til motsigelse. De to er alt berørt: overdreven bruk av superlativer om hvor viktig en tanke er, og overdrevne påstander om evidens, hvor det dreier seg om en større eller mindre grad av sannsynlighet. Den tredje typen er påstander om at to eller flere uttrykk er synonyme, hvor det savnes forsøk på en mer presis bestemmelse av graden av synonymitet, slik at nuansene mellom forskjellige uttrykk og termer ikke kommer frem. (Her kunne dokt. med fordel ha gått noe mer i skole hos Arne Næss!). Ikke minst gjelder dette påstander om at forskjellige andre uttrykk er synonyme med «gudsbillede» eller «gudsbilledlighet».

Jeg henter noen eksempler fra behandlingen av 2 Kor 3–4. S. 173:

«Die Gottgleichheit der Gemeinde ... ist nichts anderes als die Dikaiosyne Gottes.» S. 183 med anm. 38: «Doxa ... als Synonym zu *δικαιοσύνη*.» S. 187: «... die Gerechtigkeit mit *καινὴ κτίσις* gleichzustellen ...» S. 190: «*Τὸ πνεῦμα* ist nun weiter mit der *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* identisch.» S. 192: «Das Bild Gottes, das wir in uns tragen, ist der Geist Gottes oder Christus als Geist.» S. 193: «Der innere Mensch ist nun der Geist.» «... *πνεῦμα θεοῦ* oder *πνεῦμα Χριστοῦ* dasselbe wie Christus ...». «Jene (= in dem Menschen wohnende) Dikaiosyne ist dann nichts anderes als Christus qua Doxa oder Eikon in den Herzen der Gläubigen.»» Samme s., anm. 80: «So ist *πνεῦμα* hier das neue «Ich» des Menschen, und das ist nun eben der Heilige Geist.» Oppsummert gir dette følgende synonymitetsrekke: gudsbilledlighet = rettferdighet = herlighet = ny skapning = Guds Ånd = Kristus = det indre menneske = menneskets nye «jeg».

Det lyder som den rene identitetsmystikk, hvor nær sagt alt er lik alt, forsåvidt som det dreier seg om de «positive» begreper. (Man kunne da lage en tilsvarende negativ rekke: synden = kjødet = Satan osv!). Det som i virkeligheten foreligger, er ikke alvorlige kjetterier hos dokt., og heller ikke noen egentlig misforståelse av Paulus; det dreier seg om en utillatelig upresis bruk av synonymitets- og identitetsutsagn. I sak skulle jeg ha vært meget interessert av større klarhet på ett punkt: hvordan forstår egentlig dokt. den paulinske rettferdiggjørelseslære? Den hører ikke med til emnet for avhandlingen, men den blir, naturlig nok, streifet flere ganger. Dokt. bruker delvis teologihistorisk belastede og alt annet enn entydige uttrykk som «effektives Gerechtmachen» (s. 183, jfr. 332). Han burde ha overveiet sitt valg av terminologi og presisert sin mening bedre.

Dagens avhandling er ikke feilfri. Forsåvidt kunne en lenge ha fortsatt med å kritisere og diskutere. Men dokt. har levert noe som er mer verdifullt enn et korrekt og menløst arbeid i tradisjonelle baner. Det er et omfattende kildemateriale og vesentlige og vanskelige problemer, som er behandlet. Dokt. har brutt nytt land, og trukket nytt stoff og nye spørsmål inn under vitenskapelig behandling. Han har skapt klarhet på en hel del punkter, og stimulert til videre forskning der hvor han ikke selv har sagt det siste ord. Det forhold at avhandlingen har fått plass i «Forschungen zur Religion und Literatur ...» er i seg selv en ære, og det vil sikre at den raskt vil

bli lagt merke til i den internasjonale forskning, slik den fortjener det. Jeg er ikke i tvil om at man i høy grad kommer til å ta hensyn til den i den videre diskusjon og i vitenskapelige undersøkelser på tilgrensende felter. Den vil gjøre ære på norsk nytestamentlig teologi og på det Universitet hvor den idag er blitt forsvart for den teologiske doktorgrad.

Dokt. har vist at han med iver og fremgang har lagt seg etter det vitenskapelige håndverk. La meg derfor slutte med å vende tilbake til Galen. Hans ord om menneskets likhet med guder og dyr har nemlig sin plass i en oppfordring til å legge seg etter å lære håndverk, kunst, vitenskap, filosofi, alt det grekerne sammenfattet i ordet paideia. Fortsettelsen av sitatet lyder: «Med tanke på fellesskapet med det som står høyere, er det derfor best å legge vinn på dannelse. Oppnår vi den, vil vi få det høyeste av goder; oppnår vi den ikke, så behøver vi i hvert fall ikke å stå tilbake for de fornuftløse dyr.» Dokt. har vist sin menneskelighet ved å legge vinn på dannelse og utdannelse, og vil i nær fremtid få diplom på at han har lyktes. Jeg vil ikke med Galen påstå at han derved har oppnådd det høyeste av goder. Bl. a. av Paulus, som denne avhandling i særlig grad har vært viet, har vi lært at det gudsbilledlige er å søke annet steds. Men vi skal ikke derfor forakte det vitenskapelige håndverk og den akademiske dannelse. Jeg gratulerer dokt. til det oppnådde resultat, og jeg gratulerer fakultetet med den unge forsker som er utgått av dets midte og snart vil bli fast knyttet til det. Dagens avhandling gjør at vi knytter store forventninger til hans fremtidige gjerning.

NOTER

[1] I hovedsaken etter opponentens manuskript, med noen utelatelser og tilføyelser etter hans hukommelse.

[2] Om Genesis-sitatet i *Περὶ ὕψους* jfr. H. Mutschmann i Hermes 52 (1917), s. 161–200, og den posthumt utgitte avhandling av Edu. Norden i Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. f. Sprachen etc., 1954 no. 1.

[3] *E.-A. Leemans*, Numenius van Apamea, Mémoirs de l'Academie Royale de Belgique, Cl. d. lettres 37:2, (1935), fragm. 10 (Clemens Alex., Strom. I. 22), jfr. test. 1 (Suidas) og 46 (Porphyrius, De antro nymph. 10). Om Numenius jfr. H.-Ch. Puech, «Numenius d'Apamée

et les théologies orientales au second siècle», Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales, 2 (= Mélanges Bidez, Bruxelles 1934), s. 745–778; R. Beutler, «Numenius 9)», Pauly-Wissowa Real-Enc., Suppl. 7 (1940), s. 664–678.

[4] F. eks. *A. Olerud*, L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon (Diss., Uppsala 1951); *W. W. Koster*, Le mythe de Platon, de Zarathoustra et de Chaldéens (Mnemosyne, Suppl 3, Leiden 1951).

[5] Jfr. bl. a. *W. Jaeger*, Nemesios von Emesa (Berlin 1914), s. 98 ff; *E. Skard*, «Nemesiosstudien», Symb. Osl. 15–16 (1936), s. 23–43; *M. Pohlenz*, Die Stoa (Göttingen 1948–49), I s. 83 ff, 227–229, II s. 114; *K. Reinhardt*, «Poseidonios 3)», Pauly-Wissowa Real-Enc. 22:1 (1951), sp. 719–725, 773–778.

LOVEN OG DE 8 TERMINI I Sl 119

Av SIGMUND MOWINCKEL

I. *Salmens intensjon.*

Det følgende vil ikke være nogen uttømmende semasiologisk undersøkelse av de 8 uttrykk for Loven, og inneholder i så henseende neppe noget nytt. Foranledningen til denne oversikten har vært det rent praktiske bibeloversettelsesproblem, hvordan de nevnte 8 termini best skulle gjengis på norsk. Det førte naturligvis til en gjennemgåelse av stoffet, for å se om dikteren av Sl 119 forbinder differensierte forestillinger med de forskjellige uttrykk, og i tilfelle hvilke.

En slik undersøkelse vil også kunne gi bidrag til løsningen av de tekstkritiske spørsmål, som teksten frembyr, og som oversetteren må ta stilling til.

Men jeg tror også at undersøkelsen kan kaste litt mer lys over salmen og dikteren. Den har ført til leksikalske og eksegetiske undersøkelser som ikke er uviktige for forståelsen av mange enkeltheter i salmen. Og den har øket min forståelse av og sympati for denne representant for den jødiske lovfromhet i de skriftlærde kretser.

— Kommentarene har alltid klaget over den mangel på enhetlighet og sammenheng som synes å prege denne salmen, og svarene på hvad dikteren egentlig har villet, har falt meget forskjellig ut og tildels også røbet ikke litet av den mangel på enhetlighet som man bebreidet dikteren. Efter at den form- og artskritiske («form- und gattungsgeschichtliche») metode var blitt lansert av Gunkel og har vist sin bæredyktighet over hele linjen, skulde det ikke være så vanskelig å komme til klarhet over dikterens intensjon.

Utgangspunktet må være at dikteren ikke taler til mennesker, men til Gud. Av salmens 176 vers er de 52 formet som en bønn v. 8, 12, 17, 18, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 64, 66, 68, 73, 82, 84, 107, 108, 116, 117, 121, 122, 124, 132, 133, 134, 135, 144, 149, 153, 154, 156, 159, 169, 170, 173, 175, 176. Dertil kommer v. 5 og 80, hvor bønnen er formet som et ønske. Efter sin egentlige intensjon er salmen en bønn, ikke et «læredikt», en belæring om Loven, men heller ikke nogen «hymne» til Loven, som det også har vært uttrykt.

Foranledningen er en akutt nødstilstand, som han befinner seg i. Han er blitt «bøyet ned», gjort nødlidende *ɛunniti* v. 71, *naɛăniti* v. 107; er i nød *ɛoni* v. 50, 92, 153; er blitt «behandlet voldelig» v. 122, er blitt «ringe og foraktet» v. 141 og «gråter full av sorg» v. 28 og føler seg «som en skinnsekk i røken» v. 83, ja i livsfare v. 87, 109. Det truer med at han blir «gjort til skamme», d. e. blir helt ødelagt v. 22, 31, 39, 46, 78, 80. Alt dette skyldes hans «fiender» *ṣåray* v. 139, som «forfølger ham» v. 84, 150 og behandler ham voldelig v. 121, 122, 150. Se også v. 23, 61, 69, 78, 85, 86, 87, 95, 110, 115, 134, 157, 161. Blandt dem er der også fornemme personer, «stormenn» v. 23, 161. Det som konkret ligger bakom disse uttrykkene synes å være falske beskyldninger av en eller annen art. De har «smurt ham til med løgn» v. 69, har «kuet ham» og «forfølger ham» med løgn v. 78, 86, 161, med onde ord som står på linje med trolldom, *'åwæn* v. 133. Om det dreier seg om virkelige falske anklager for øvrigheten, eller om det bare betyr at de har brakt ham i vanrykte, er ikke mulig å si, men ut fra de gamles syn på ære og skam, godt eller dårlig rykte, er det siste ikke stort bedre enn det første.

I denne nød kommer han nu i botsstemning frem for Gud; han «gråter full av sorg» v. 28, hans «sjel ligger strakt i støvet» v. 25.

Og det han kommer med er nettopp denne salmen. Det er en klagesalme[1] vi har å gjøre med, og karakteristisk nok er den også skrevet i det versemål som den gjerne brukte, qinametret, langvers på 3 + 4 verseføtter, mens «de lærdes» vanlige versemål er masjalmetret (4 + 4).

I klagesalmen danner skildringen av nøden og av fiendenes ferd et sammenhengende hovedavsnitt, «klagen», som har gitt arten navn. I Sl 119 har den sentensartede form og det stramme komposisjons-

skjema (se ndfr.) ført til at «klagen» ikke danner et samlet avsnitt, men forekommer spredt over hele diktet i form av «bønnhørelsesmotiver» — hvad den i og for seg også er der hvor den danner en samlet skildring av nøden. Det hører nemlig med til klagesalmens faste stilform, at bønnen understøttes av alle slags motivasjoner[2], henvisninger til alt det den bedende påberoper seg for å få Gud til å bønnhøre ham. Det gjør også vår dikter. Han appellerer til Guds rettferdighet (*ṣædæq*) v. 40, 138, 142, 160, hans hullskap (paktstrofasthet *ḥæsæd*) v. 41, 64, 76, 88, 149, 159, hans trofasthet (*'æmunâ*) v. 90, 138, hans barmhjertighet (*råḥămim*) v. 77, 158 og nådige sinnelag v. 58, 108, 132, hans godhet v. 68, og tidligere velgjerninger v. 65. Han henviser til menneskelivets korthet, som Gud ikke må forbitre for ham v. 19, 84. Han peker på sin botferdighet v. 25, 28 og villighet til å innrømme at han trengte tuktelser v. 71, 75. Men Gud må jo føle godhet for sin egen skapning: «du har skapt meg» v. 73, «jeg er din» v. 94; han er jo Guds «tjener», som Gud må ta seg av v. 24, 125, 135, 140, 176. Alt hans håp står jo til Gud v. 114, 123. I det hele tatt spiller «tillitsmotivene» en viktig rolle v. 6, 42, 43, 50, 57, 66, 74, 93, 94, 112, 114, 125, 147, 163. Han peker også på, som så ofte i klagesalmene, at det vil fremme Guds ære, om han hjelper ham v. 42, 46, og innbringe ham lovprisning fra de gudfryktige v. 74. Han avlegger også for sin egen del løfte[3] om lovprisning og takk v. 6, 13, 171, 172, 175, og henviser til hvordan han alltid har prist Gud for hans underfulle lov v. 54, 62, og kommer ihug hans ærefulle gjerninger v. 89, 90. — Alt dette er velkjente motiver fra klagesalmene.

Men først og sist henviser han til sitt forhold til Guds lov. I alle salmens 176 vers avlegger han i en eller annen form et vidnesbyrd om hvordan han trofast og med iver og kjærlighet har overholdt Guds Lov, studert den, grunnet over den og i gode og onde dager gjort den til rettesnoren for hele sitt liv, og henviser til at Gud jo selv kjenner hans ferd v. 168 («uskyldsmotivet», eller her riktigere: «rettferdsmotivet»).

At disse utsagn ofte er formet som hymniske lovprisninger av Loven, endrer ikke deres karakter av bønnhørelsesmotiver; slike hymneklingende utsagn om Guds ære er ganske vanlige bønnhørelsesmotiver: jeg har jo alltid søkt å fremme din ære! Dikteren av Sl 119

føler at hans største aktivum overfor Gud — om man kan bruke et slikt uttrykk — er at han har vært rettferdig efter Loven. Han har god samvittighet. — I det forhold gjør det ikke noget avbrekk at han vet om at intet menneske kan unngå svakhets- og uvidenhetssynder. (Om salmedikterens syn på synden se Offersang s. 260 ff.). Han sier det ikke direkte, men det ligger bakom, når han ser det slik at det er Gud selv som har «brakt ham i nød» («bøyet ham ned») v. 71, 75, og bekjenner at det har Gud gjort i sin trofasthet, og at det var gavnlig for ham at han har måttet lide. Det kan han si, fordi han med Elihu vet at trengsler kan være Guds oppdragende tukt og advarsel mot syndig sikkerhet. Noget problem er dette ikke for ham.

Blandt de tradisjonelle motiver dikteren har med, mangler heller ikke løftet. Hvis Gud vil fri ham ut, «la ham få leve», så vil han enda ivrigere enn før holde alle hans bud v. 5, 44, 115, 134, 146. Men vi møter også det vanlige løfte om takksigelse og takkesang v. 7, 171, 172, 175. Blir han hjulpet, vil han frimodig vidne om Guds lov tilmed «for konger» v. 46. Alle de gudfryktige skal glede seg og delta i takksigelsen v. 74.

Kort sagt, vi finner alle klagesalmenes tradisjonelle motiver, om enn ofte med den særlige vending som forholdet til hovedmotivet: studiet og overholdelsen av Loven, har medført. Ut over den sterke vekt dikteren legger på fordypelse i og sin overholdelse av Loven, altså på «rettferdsmotivet» slik det fortoner seg for ham i hans særlige stand og stilling, er der i hans salme ingen innholdsmomenter og motivasjoner som ikke også finnes i den tradisjonelle klagesalme. Kaller man salmen for «Lovlærens klage- og bønnesalme», så er dens litterære art og dens intensjon entydig og uttømmende bestemt. Det er da bare i sin orden at vi i utformningen av motivene finner innslag fra «visdomsdiktningens» stilformer og tanker; det finner vi ikke så sjelden også i de andre klage- og takkesalmer, f. eks. 32; 34; 37; 49 o. a.; se nedfr. IV 3.

Dikteren har bygget opp sin salme i 22 strofer, hver på 8 langvers. Strofene svarer til alfabetets 22 bokstaver i rekkefølge fra alef til til taw;[4] i hver strofe begynner alle 8 linjene med samme bokstav: 8 alef-linjer, 8 bet-linjer osv. I hvert langvers forekommer et av de 8 brukelige uttrykk for Loven.

Det er klart at dette har måttet gi diktet en sterkt oppstykket

karakter, og i det hele tatt ha virket som en tvangstrøye på dikteren. Salmen kan virke som en samling sentenser eller aforismer. I langt høyere grad enn ellers er hver verslinje en avsluttet, nesten selvstendig enhet. Den vanlige poetiske regel om «tankerimet» eller «parallelismen»[5], at 2 og 2 linjer hører nærmere sammen som ledd i et «tankerim», har han måttet gi avkall på til fordel for å finne på en linje med den rette begynnelsesbokstaven. Det har også vært hovedårsaken til at der ikke er nogen fremadskridende disposisjon i salmen, og at klagene, bønnene, bønnhørelsesmotivene og løftene kommer om hverandre i langt høyere grad enn i nogen annen klagesalme. Dikteren er avgjort mere lærd enn poet.

Likevel er det merkbart at han prøver å holde seg til det tradisjonelle komposisjonsskjema.

At en bønnesalme begynner med et tillitsmotiv,[6] er ikke uvanlig, og heller ikke at tillitserklæringen har form av en saligprisning av den som har holdt seg til Gud eller opplevd hans velgjerning, sml. 32:1. Det var derfor så å si en gitt sak at han kom til å begynne med et *'ašrê* «Sæl den mann» — og hermed anslår han hovedmotiveringen for sin bønn — «hvis ferd er fullkommen og som vandrer efter Herrens Lov»! Det har også lykkedes dikteren å gi hele 1ste strofen hovedpreg av tillitsmotiv v. 1–2. Den mann som holder Loven kan være viss på aldri å gjøre noget vrangt v. 3, for budene er jo Guds egne bud v. 4. Det anvender han så på seg selv i bønneønsket om at det må lykkes ham å ferdes fast slik v. 5, for «da blir jeg aldri til skamme, når jeg ser efter dine bud» v. 6. Dertil knytter han allerede nu løftet om takk, når Gud har hjulpet ham v. 7, og om alltid å følge den rette vei v. 8a, for så å slutte strofen med å gå over til bønnen: «forlat meg da ikke rent!»

Siden går det videre i sentensaktig form, både almengyldige utsagn om Lovens gavnlighet, som i v. 9, og personlige om sitt forhold til den, som i v. 10. Også bet-strofen v. 9–16 er nogenlunde enhetlig; der bevidner han sin urokkede troskap mot Lovens bud, bare avbrutt av en kort bønn om hjelp til å fortsette med det v. 12b. — Stort sett enhetlig bønnepreg har he-strofen v. 32–40, likesom waw-strofen v. 41–46 stort sett inneholder løfter om fortsatt troskap mot Loven og om takksigelse efter hjelpen. — Kaf-strofen v. 81–88 er samlet om klagen over fiendene og trengselen, og i mem-strofen v. 97–104

er tanken på den visdom han har vunnet ved Loven iallfall et hovedmotiv. — Qof-strofen v. 145–152 er samlet om ropet (*qåråti*) om hjelp, for forfølgerne er nær, men «Gud er også nær». Riktignok skjener tanken ut i siste linjen; det skyldes begynnelsesbokstaven i *qædæm* «forlengst vet jeg om dine lovbud at du har grunnlagt dem evig»; det er her ment som en appell til de forjettelser Loven inneholder (se ndfr. II 2b, 6b, 7b, 8e). — I sluttstrofen, taw-strofen v. 169–176, har det lykkedes ham å følge komposisjonsreglene: bønn om hjelp og løfte om lovprisning og takk.

Men overalt er hovedmovitasjonen med: henvisningen til hans troskap mot Loven. Det vil fremgå klart nok av det følgende.

Det må innrømmes at dikterens poetiske evne ikke er stor, og hans variasjonsapparat begrenset. Men så har også det formskjema han har valgt, og som han åpenbart har ansett for meget kunstferdig, trukket meget snevre grenser for hans utfoldelsesmuligheter. Og det må også innrømmes at det han har å si, i virkeligheten er uttømt lenge før han er kommet til ende med sine 176 vers. Derav de mange, altfor mange gjentakelser. Men det har også flere ganger lykkedes ham å finne en treffende formulering. Hans salme har skapt ikke så ganske få «kjerneord», som alltid vil appellere til bibelleseren.

— Denne skissemessige analyse av salmen selv og dens intensjon synes meg å være ønskelig som bakgrunn for det følgende.

Dikteren vil ikke fremsette nogen lære om Loven, men i et viktig personlig anliggende kommer han ustanselig tilbake til det som er hans åndelige eksistensgrunnlag.

Her er det ikke dikteren som poet som skal undersøkes. Det er et hovedstykke i hans religion, hans oppfatning av og forhold til selve eksistensgrunnlaget, Jahves Lov. Det er i den han lever og ånder.

Hvad er så Loven for ham, og hvad finner han i den? Det er også som grunnlag for et svar på dette spørsmålet de 8 termene han bruker, må undersøkes nærmere. Kort og godt: betegner disse forskjellige arter av guddommelige bud, og i tilfelle hvilke? Eller er de alle 8 samleuttrykk for det som også er sagt med det ene ord «Loven»? Det siste er alminnelig antatt, og som vi skal se, er det riktig. Men det kan ha sin interesse å påvise det i detalj — bortsett fra den praktiske interesse som oversettelsesspørsmålet har.

— I den overleverte tekst TM forekommer ikke alltid alle 8 i hver

enkelt strofe; ikke sjelden mangler et eller to, mens til gjengjeld et eller to av de andre er gjentatt to ganger. Man har formodet at dette skyldes unøyaktighet i tekstoverleveringen, og at opprinnelig forekom alle 8 i hver av de 22 strofene. Det er meget sannsynlig, men noget egentlig bevis for det kan ikke føres. Som det vil stadfeste seg i det følgende, ligger nemlig alle 8 så nær hverandre i betydning, at det faktisk som regel er nærmest likegyldig hvilket av dem der er brukt i den enkelte linje. Det eneste sikre sted er v. 16, hvor vi har flertallsformen *ḥuqqot* (sgl. *ḥuqqå*), mens salmen ellers alltid bruker *ḥuqqim*. Da disse allerede er nevnt i v. 12, mens *tôrå* mangler i denne strofen, er lesemåten BHa utvilsomt riktig. Men ellers kan man ikke noget sted si at konteksten krever et annet ord enn det som TM har — kanskje bortsett fra v. 90. Den følgende undersøkelse holder seg derfor til den massoretiske tekst.

II. *De 8 termini. — 1. tôrå.*

Ordet *tôrå* betyr, som bekjent, egentlig en enkelt, for et bestemt tilfelle innhentet eller meddelt instruksjon, anvisning, rettledning, og kan i denne mening også brukes om en slik instruksjon fra menneske til menneske (s. Köhler, Lexicon, s. v. 2). Men ganske særlig, og i stigende grad, brukes det om slik instruksjon fra guddommen, formidlet gjennem prestene, og oppr. vel alltid som svar på et forelagt spørsmål av rituell, sakralrettslig eller judisiell art (s. Köhler s. v. 1). Av en slik instruksjon oppstår der i prestetradisjonen en «regel», hvorefter analoge tilfelle skal behandles, en gjeldende autoritativ «lov» om vedkommende sak. Om den enkelte lov av denne art brukes naturligvis singularis av ordet (Ex 22:49; Dt 33:10; Jer 2:8; 18:18; Hag 2:11). Denne meningen og språkbruken går også igjen i ritual-lovene i Presteskriftet i uttrykk som «loven (tora'en) om brennofferet», «loven om renselsesofferet», «loven om spedalskhet» osv. (Köhler s. v. 3).

En slik lov gjelder selvsagt for en lov fra Jahve, en Jahves lov. I denne mening brukes ordet i eldre tid ofte også i flertall om en flerhet av slike *tôrot* (Gen 26:5; Ex 16:28; 18:16, 20; Sl 105:45). Tenkte man på et større kompleks av Jahve-lover, var for den eldre tid pluralis alltid den selvfølgelige uttrykksform.

Bruken av entall, om den samlede overlevering av Jahve-lover, synes å være inaugurert av Dt og deuteronomistene, og å henge sammen med en samlet skriftlig fiksering av denne tradisjon, eller av det

som blev ansett for det vesentlige av den. Det eldste stedet er 2 Kg 22:8, hvor den lovboken som blev funnet i templet på Josjias tid, kalles *sefær hattôrå*, «boken med loven», lovboken. I deuteronomistisk litteratur er det Dt som gjelder for og kalles for «lov*en*» (Dt 1:5; 4:8, 44; 27:3, 8; 28:56, 61; 29:28; 30:10; 31:24 osv.). Men det hindret ikke at den eldre språkbruk, «J.s lover» i flertall, en tid vedblev å leve ved siden av (Dt 4:1, 5, 8, 40, 45; 5:1, 31; 6:1, 20; 7:12; 8:11; 10:13; 11:32; 12:1; 28:15 osv.).

Fra Deuteronomium gikk så navnet «Loven», «Jahves lov» i entall, over på det større kompleks som Dt også blev inkorporert i, de 5 Mosebøker. For den senere jødedom og til denne dag er det denne samlingen som heter «Loven» rett og slett. — Dette som bakgrunn for forståelsen av uttrykket *tôrå* i Sl 119 og den mening dikteren legger i ordet.

tôrå brukes i Sl 119 alltid i entall og alltid bestemt av en følgende genitiv eller suffiks, v. 1, 18, 29, 34, 44, 51, 53, 55, 61, 70, 72, 77, 85, 92, 97, 109, 113, 126, 136, 142, 150, 153, 163, 165, 174. Den er Loven og den er Jahves lov. Når dikteren begynner 1ste strofes 1ste vers med et utsagn om Loven og dertil føyer i de neste 7 linjene alle de andre 7 termini i flertall, så antyder han dermed at Loven er den overordnede størrelse, som rummer i seg alle de andre «bud», «forordninger», «påbud» osv. Med uttrykket «din munns lov», loven fra din munn v. 72, hentyder han til den rådende forestilling i Pentateuken at Loven blev gitt direkte muntlig av Jahve på Sinai. «Salig er de som vandrer efter den!» v. 1. Den er «underfull» v. 18; sml. v. 129 «dine *eedot* er under på under». Dikteren ber om at Gud må gi ham forstand til å følge den og holde den helhjertet v. 34, «benåde ham med den», d. e. i sin nåde unne ham å få holde den v. 29; han «grunner også på den hele dagen» v. 97, gjør den til gjenstand for både skarpsindig og mediterende studium (nærmere ndfr. IV 1). For det å kjenne og holde den gir liv v. 44; den er «bedre enn tusen stykker sølv og gull» v. 72; hadde han ikke holdt seg til den, var han gått til grunne v. 92. Den er «sannhet» ja man kan si, «sannheten»; (se ndfr. III 2d, e), og står som sådan på linje med Guds frelsende rettferdighet v. 142. Han forsikrer også at han har holdt den v. 51, tilmed «holdt den nøye» v. 55; han har ikke glemt den og glemmer den ikke v. 61, 109, 153. Ja, han «har sin lyst i den» v. 70, 77, 92, 174, «elsker den» v. 97, 113, 163, 165. Det er synderne, «de med et ustadig sinn» v. 113, «de frekke» («hovmodige») som mener de kan greie seg uten den, og derfor «ikke holder den» v. 85, «bryter den» v. 126, «holder seg langt borte fra den» v. 150. Alle de forherligende predikater som han i sitt 176 vers lange dikt strør utover Jahves «bud», «påbud», «dommer» osv., er i og med dette også tildelt Loven.

Der er også en antydning av at han tillegger Loven som sådan

den forjettelseskarakter som er så vesentlig ved Jahves *dĕbårim*, *'imrå* og *mišpåṭim*. Når han nemlig i v. 92 sier at «om Loven ikke hadde vært min lyst, så var jeg gått til grunne i min nød», så sikter han åpenbart til den aktuelle nødstilstand som er bakgrunnen for hele salmen. Når Loven holder ham oppe i denne nød, så er det vel fordi han i Loven også har funnet forjettelser om hjelp og redning for dem som helhjertet holder den. Nærmere om denne siden av Loven ndfr. II 2b, 5c, 6b, 7b, 8e.

Loven er det motsatte av «løgnen» og dermed identisk med «sannheten» v. 29 f, 163; sml. v. 43, 90.

Kort og godt: hele hans religiøse liv, både som gjernings-, som følelses- og som intellektuell virksomhet utspilles innenfor rammen av Loven. Sl 119 er typisk for den fromme lovlærde, som både kunde ha sagt: «Alt dette har jeg holdt fra min ungdom» (sml. v. 112), og som gir seg selv det vidnesbyrd: «Jeg er visere enn alle mine lærere, for dine lovbud er mitt (eneste) studium» v. 99.

— At *tôrå* i Sl 119 som ellers må oversettes med «lov», er selvinnlysende. Det er oversettertradisjonen enig om.

2. *miṣwå*.

Like tradisjonell og uantastelig er oversettelsen av *miṣwå* med «bud». I sin oversettelse av salmen bruker Buhl ordet «forskrifter». Det synes å være et temmelig tilfeldig ordvalg. Skulde man bruke dette ordet, måtte det være som gjengivelse av *ḥuqqim*, hvor etymologien kunde tale for det. Se nærmere nedenfor II 4.

a) Ordet *miṣwå* betyr «befaling», «påbud» o. l., av roten *ṣiwwå*, «byde», «befale». Både verbet og substantivet brukes i GT både på verdslig og religiøst område. Nogen spesiell religiøs bitone har ordet ikke i seg selv. En *miṣwå* er en enkeltbefaling av en hvilken som helst art. Flertall betegner ganske enkelt en flerhet av slike. Når f. eks. Dt om de i lovboken inneholdte enkeltbud bruker i oppregnede sidestilling pluralene *miṣwot* og *ḥuqqim* (se nedenfor III 1), så er det ikke sannsynlig at forf. har forbundet klare særforestillinger med hvert enkelt ord; oppregningen er snarere en pleroforistisk stilform, som vil sikre at hele den overleverte skatt av Jahvebud er tatt med, og at alle er like viktige.

Dikteren av 119 bruker ordet i flertall: v. 6 («alle dine bud»), 10, 19, 32, 35, 47, 60, 66, 73, 86 («alle dine bud»), 115, 127, 131, 143, 151 («alle dine bud»), 166, 172 (alle dine bud»), 176. Når i v. 98 *y* mangler i suffikset, er det uten tvil å oppfatte som en tilfeldig defektiv skrivning; Qre leser med rette plural, og lesemåten i BHa er uten tekstkritisk verdi.

Som en kan vente kommer Guds *miṣwot* fortrinsvis i betraktning som påbud, befalinger som skal holdes. Så er sikkert tilfelle i v. 10, 21, 32, 35, 60, 73, 98, 115, 131, 166, 176.

b) Men som de fleste av de andre termene har også *miṣwot* en forjettende side. Det er i hvert fall tydelig i v. 6 «da skal jeg ikke bli til skamme, når jeg fester blikket på dine bud». Vb *hibbiṭ* brukes oftere om å feste blikket på noget med håp (om hjelp); slik f. eks. i Num. 21:9 om å feste blikket på kobberormen. «Bli til skamme» sikter naturligvis til den trengsel dikteren er utsatt for fra sine fiender; Guds «bud» er her de ord i Loven som inneholder tilsagn om velsignelse og frelse; i tillit til dem er han viss på ikke å bli til skamme, d. e. ligge under. — Rimeligvis er det forjettelsessiden som kommer frem også i v. 66 «jeg stoler på dine *m.*», d. e. har tillit til de gode tilsagn de inneholder; kanskje også i v. 86 og 150 «dine *m.* er sannhet» (se III 1d og *l*). Vel også i v. 19 «jeg er en utlending — *ger* — i landet, dølg ikke dine *m.* for meg»; det en *ger* trenger å få kjenne, er de «bud», d. e. de vilkår han må rette seg efter for å være trygg i vedkommende land. *'æræṣ* kan her ikke bety «jorden»; en *ger* er alltid *ger* i forhold til et bestemt land; tanken om mennesket som en «gjest på jorden» og — «kristelig» medunderforstått — jorden som en gjennemgangsstasjon til himmelen, er helt fremmed for GT; på jorden er menneskene og alle levende ikke *gerim*, men *yošębim*, «innbyggere», «borgere». *'æræṣ* er her Jahves land, og i forhold til ham er alle som bor der, *gerim*, sml. Sl 15:1. Det er denne «utlendighet» (*mågur*) dikteren sikter til også i v. 54. — Til de stedene hvor forjettelsen klinger med, hører vel også v. 127 («jeg elsker dine *m.*») og 143 (de er hans «lyst» i trengselen). — V. 172 «dine *m.* er rettvise» kan tolkes i begge retninger.

3. *piqqudim.*

Dette ordet forekommer i Sl 119 i alt 21 ganger, alltid i flertall og alltid med suffikset «dine» (bortsett fra v. 128, hvor teksten imidlertid er i uorden, og hvor G og H har den riktige lesemåte *piqqudækå*). Ellers forekommer ordet bare i 19:9 (Jahves *piqqudim*), 103:18 («hans, d. e. Guds, *p.*, parall. «hans pakt») og 111:7 («alle hans *p.*»). Altså bare om guddommelige bud.

Den betydning av verbet *påqad* som synes å sammenfatte de nyanseringer og avledninger det inneholder, er noget slikt som «ha tilsyn med; inspisere». Derav substantivet *pĕquddå* «tilsyn med; inspeksjon, mønstring; embede»; og derav de tiltak og forordninger som inspeksjonen resulterer i; betegnende nok brukes både verbet og substantivet i denne siste meningen helst in malam partem («hjemsøke»):

inspeksjon kan ofte være meget ubehagelig for den som er gjenstand for den.

Substantivet *piqqudim*, som vi her har å gjøre med, forekommer bare i flertall og i sene skrifter; alle de 4 ovenfor nevnte salmene (19B; 103; 111 og 119) tilhører den yngre og yngste salmediktning. Ordet synes altså å være et relativt sent ord, ifølge Buhl (til Sl 19:9) en aramaisme. Den utelukkende religiøse bruk av ordet kunde tyde på at det som et opprinnelig fremmedord bare er blitt opptatt og brukt i teologisk språkbruk. Det stemmer med at nomina av typen *qiṭṭul*, som representerer verbalnominet av pi'elformen, iflg. Rud. Meyers Hebr. Grammatik (1952) særlig tilhører «mellemhebraisk», det stadium i språkhistorien som har funnet sin utformning og sitt litterære nedslag i Mishnalitteraturen.

Hvis *piqqudim* har vært brukt innenfor den samme betydningssfære som verbet og det eldre *pĕquddâ*, så synes også det, forsåvidt som det overhode har vært i vanlig bruk, opprinnelig fortrinnsvis å ha betegnet administrative og militære ordrer og forføyninger.

I Sl 119 betegner *piqqudim* nesten bare Jahves «forordninger» som befalinger, som skal holdes og følges v. 4, 27 («dine *p.* s vei»), 45, 56, 63, 69, 78, 80, 87, 93, 100, 104, 110, 128, 134, 141, 159, 168, 173. Dikteren bruker om dem de samme lovprisende ord og uttaler seg om sin tillit til dem og sin overholdelse av dem på samme måten som når det gjelder de andre termene for Herrens påbud.

I v. 12 («lær meg dine *p.*»), 16 («jeg har min lyst i dine *p.*»), 40 («min attrå står til») kan tanken på budenes forjettelsesside spille med.

NO oversetter «befalinger», likeså Buhl. MMM har «påbud». Det spørres likevel om ikke «forordninger» bør brukes, se nedenfor til *ḥuqqim*. «Forordninger» synes å passe til ordets opprinnelige «verdslige» betydningsområde.

4. *ḥuqqim*.

Langt hyppigere brukes *ḥuqqim* i GT. Roten *ḥqq* betyr egtl. inngravere, innrisse, innhugge, f. eks. på en sten; verbet brukes i kal i betydningene innrisse, innhugge en innskrift; fastsette, bestemme; ordne, holde i orden; i *pu*'al ptcp. om det som er foreskrevet; i po'el ordne, bestemme; p. ptcp. *mĕḥoqeq* om «ordneren», kommandanten, egtl. vel om kommandostaven, herskerstaven. Se Köhler.

Substantivet *ḥoq* har altså efter etymologien oppr. betegnet en bestemmelse (lov) forsåvidt som den var innhugget på en sten. Det blev lovene ikke så sjelden i den gamle Orient; det er nok å minne om Hammurapis berømte lovstele. Men opprinnelig turde det ha dreiet

seg om korte innhugne bestemmelser, og da ligger det meget nær å tenke på de leges sacrae eller adgangslover som gjaldt for spesielle templer (helgsteder), og som man ofte lot «hugge inn» og stille opp ved inngangen til helgstedet, til underretning for pilgrimmene.[7] En *ḥoq* er altså egtl. det som er foreskrevet, og slik oversetter også NO «forskrifter». Men la oss med en gang slå fast at slik dette norske ordet brukes, er det for svakt til å gjengi *ḥuqqim*. *ḥoq* brukes nemlig ikke bare om foreskrevet og fastsatt mål, f. eks. dagsrasjonen av brød, om pålagt ydelse og tilkommende lønn, om forpliktelse og krav, men også om den fastsatte tid og grense, og overhodet om en fastsatt lov. Det er dette ordet (og det synonyme *ḥuqqâ*) som brukes om det vi kaller naturens og de kosmiske lover, om stjernenes, regntidens og havets «lover» (Köhler, Lexicon, s. v. 8) og overhodet om en fastsatt og uforanderlig lov og regel. Det brukes om «verdslige» påbud (Köhler s. v. 9a anfører 6 steder), men også om Guds lover — således også naturlovene (se 148:6)[8] — og om påbud og lovbestemmelser. I Dt og den deuteronomistisk påvirkede litteratur brukes det meget ofte, særlig i flertall i de ovenfor (s. 103) nevnte pleroforistiske oppregninger (nærmere III 1), særlig ofte parallelt med *mišpâṭ(im)*, men også med *miṣwot*, *ɛedot* og *bĕrit* «pakt». I det hele tatt er det det hyppigst brukte ord om Jahves påbud og lover. Hvor det brukes slik, står det som regel i flertall: alle Jahves mange forskjellige *ḥuqqim* om de forskjelligste emner (sml. *kol-haḥuqqim* Lev 10:11; Dt 4:6; 6:24; «disse *ḥuqqim*» Dt 16:12; Jer 31:36). Der er overhode intet ved bruken av ordet som tyder på at etymologien har levet videre i bevisstheten; det samme er tilfelle med det vesentlig synonyme *ḥuqqâ*. Det skulde da være i det moment av uforanderlighet som ligger i det, når det brukes om naturlovene.

Dikteren av 119 bruker ordet konsekvent i flertall, og alltid med suffikset «dine» v. 5, 8, 12, 16, 26, 48, 54, 64, 68, 71, 83, 94, 112, 117, 124, 135, 145, 155, 171. Altså den samme antydning av flerheten og mangfoldigheten av disse påbud.

Likesom *piqqudim* brukes *ḥuqqim* nesten utelukkende om Jahves bud som befaling som skal adlydes. Så v. 5, 8, 12, 16, 23, 26, 33, 48, 64, 68, 71, 83, 94, 112, 124, 135, 145, 171.

I v. 54, 64, 94, 112 og 171 klinger tanken på budenes forjettelsesmoment sterkere eller svakere med.

Når det gjelder det høveligste ord for gjengivelsen på norsk, er som nevnt NO.s «forskrifter» neppe å anbefale. Siden ordet «lov» i Sl 119 er opptatt, turde den beste gjengivelsen være «påbud». Ved en oversettelse fra hebr., som skal ta visse hensyn til versemål og rytme, er det alltid en fordel å finne det korteste ord.

5. *mišpåṭim.*

a) *mišpåṭ* står de fleste stedene i plural: v. 7, 13, 20, 30, 39, 52, 62, 75, 102, 106, 108, 137, 120, 156, 164. Dessuten som Qre v. 43 (støttet av mlt mss, G, S, H), 149 (støttet av 11 mss, S), 175 (støttet av mlt mss, G, H).

Singular forekommer i v. 84, 121 og 160, på sistnevnte sted med *kol*-foran, altså realiter = plur. Dessuten som Ktb 43, 149, 175 (støttet av S). Sgl. har pc mss, G og H i v. 137; nonn mss G mss til 156.

Altså: TM har plur. som Ktb 14 ganger, som Qre 3 ganger, her støttet av andre tekstvidner. Den har sgl. 2 ganger. Dertil som Ktb, men ikke godtatt som Qre, 3 ganger, heri støttet av andre tekstvidner. Andre tekstvidner har sgl. 3 ganger hvor TM har plur.

b) Om den rent tekstkritiske status, sett fra yttersiden, kan man generelt si at på de stedene hvor Ktb + andre tekstvidner har sgl. mot TM's og andre tekstvidners plur., står vidnene så nogenlunde likt m. h. t. antall og vekt. Også sett fra grafisk synspunkt står saken omtrent 50/50; defektivskrivning av et plur. foran suffiks — og det er slike tilfelle det her dreier seg om — kan være en leilighetsvis arv fra eldre ortografi, som var sparsommere med matres lectionis; omvendt kan en pleneskrivning skyldes avskriverens eksegetiske tradisjon eller overveielser eller ubevisst påvirkning fra den form som forekom hyppigst. Det tekstkritiske spørsmål må altså avgjøres ut fra indre, eksegetiske grunner.

Pluralen *mišpåṭim* som betegnelse for de i Loven inneholdte «dommer» — vi bruker foreløbig denne gjengivelse — stammer litterært sett i siste instans fra Ex 21:1, hvor en eldre samling enkeltlover har overskriften «Dette er de *mišpåṭim* som» osv. Slik som *mišp.* her er brukt, forekommer det iflg. Köhler 30 ganger. Genitiv-forbindelsen «Jahves *mišp.*» (Lev 18:4) i alt 28 ganger; «dine *mišp.*» ialt 26 ganger. Men ofte brukes *mišpåṭim* ved siden av *ḥuqqim* og *ɛedot*, særlig i Dt og den deuteronomistisk påvirkede litteratur, som betegnelse for de enkelte lovbestemmelser i Loven, f. eks. Dt 4:45; 6:20; se nærmere nedenfor III 1.

I judisiell forensisk mening betegner ordet egentlig en domsavgjørelse, en rettslig «kjennelse», ikke bare fra formalt, men også fra materialt synspunkt. Og da slike «kjennelser» i stor utstrekning er blitt brukt som præcedens ved lignende tilfelle, har ordet fått betydningen av en «domsregel», en konkret kasus og dermed norm hvorefter en sak av tilsvarende art skal avgjøres. Dvs. i virkeligheten en konkret lovbestemmelse, en lovparagraf. Det ligger da i sakens natur, at når der er tale om Loven som kilde for *mišpåṭ* i sin alminnelighet, så omtales disse i flertall: i loven finner man Jahves *mišpåṭim.*

Da Loven overhode er den viktigste — teoretisk eneste — kilde for dikterens begrepsverden angående de i Loven inneholdte materier, er det en selvfølge at han kjenner lovens språkbruk, og at han også selv, i det minste stundom, bruker dens ord i samme mening for dikterens begrepsverden angående de i Loven innejholdte materier, er det en selvfølge at han kjenner lovens språkgruk, og at han også selv, i det minste stundom, bruker den ord i samme mening som den gjør: *mišpạt* i sgl. en guddommelig «dom», i flertall de i loven inneholdte guddommelige «dommer». Og da han i sitt dikt overhode ikke trekker frem enkeltparagrafer, men taler generelt om Lovens *ḥuqqim* og *piqqudim* osv., så er det ikke annet å vente enn at han også taler om dens *mišpạṭim* i flertall.

Pluralformen er altså den man å priori må vente i 119. Det er da i mange tilfelle klart erkjennbar ikke bare på det pleneskrevne yod i flertallssuffikset, men også i flere tilfelle på plur. construct-formen, v. 7, 13, 62, 106, 164.

Dette gir et meget sterkt prejudikat for pluralformen der hvor lesemåtene avviker. Man venter at der hvor sgl. er brukt, må der også være en klart erkjennbar meningsmessig eller stilistisk grunn for bruken. Det tekstkritiske spørsmål må altså stilles slik: er der tvingende eller overveiende grunner til, i det enkelte tilfelle å foretrekke singular-lesemåten?

V. 43 «jeg bier på din(e) *mišp.*» har realiter ingen annen mening enn «jeg bier på dine ord» v. 74, 81, 114, 147. Qre og de andre vidner har altså rett i å lese plur.

V. 75 sikter rimeligvis til den «dom» som har rammet dikteren selv, da han «blev ydmyget». Men den er et utslag og en anvendelse av de *mišp.* som er inneholdt i Loven. Der er altså ingen grunn til å foretrekke H's sgl.

Helt analogt med uttrykket «dine *mišp.* er *sædæq* v. 75 heter det i v. 137 «dine *mišp.* er *yošær*», altså er TM Ktb og Qre også her å foretrekke for den avvikende punktering i BH alfa.

I v. 149 appellerer dikteren, som motivering for å få beholde livet, til det som allerede er tilsagt i Jahves *mišp.* («i overensstemmelse med dine *mišp.*»). Det er de objektivt foreliggende tidligere «avsagte» eller «eksekverte» «dommer», som der bl. a. kan leses om i Loven. Altså har Qre + 11 mss, S rett i å punktere som plural. — Uttrykket i v. 156 er helt analogt, og må forstås på samme måte.

I v. 121 står *mišpạt wåṣædæq* generelt: «jeg har gjort (levet efter) *m.* og *ṣ.*», levet i overensstemmelse med alt det som *m.* og *ṣ.* fordrer. Realiter er her siktet til alle de mange lovbestemmelser som finnes om rett og riktig ferd. Stedet står forsåvidt på linje med v. 160, se ovenfor II 5a.

I v. 175 er saken ikke så opplagt; verset kan tolkes på forskjellig

måte, og bør utstå til vi har sett på betydningsnyansene. Det gjelder også det eneste sikre singularstedet v. 84.

Resultatet av denne tekstkritiske oversikt er da at bortsett fra v. 121 og 160, hvor singularet har pluralisk mening, samt v. 84, må plural oppfattes som den riktige form.

c) Betydningen. Sett fra det forensisk-legislatoriske synspunkt kan betydningsutviklingen skisseres slik: domsavsigelse — dom — rettskjennelse — domsregel — formulert rettsbestemmelse — «lovparagraf» (sml. ovenfor). Med Jahve som kilde får da ordet også betydningen (eller bibetydningen) «rettskrav», det han har rett til å kreve av sine dyrkere og har formulert i sin lov. Å følge Jahves krav m. h. t. riktig vandel heter da «å gjøre *mišpåṭ* og *ṣædæq*» (el. omv.), se f. eks. Gen 18:19, 25.

Det er i disse meninger ordet forekommer på de aller fleste steder i Pentateuken, og ellers ved omtalen av Jahves krav. Hvor dikteren av 119 bruker ordet slik, der er Lovens begrepsverden og språkbruk hans kilde.

Men *mišpåṭ* kan også betegne høvdingens, kongens, de eldstes rettshevende og rettsoppholdende handling, både i selve jurisdiksjonen og ellers til samfunnets beste. Deriblandt også eksekveringen av frifinnende eller fellende dom. Overgangen til betydningen «regimente» er ikke fjern. Og i denne betydningen brukes det ofte med Jahve som subjekt. Det betegner da nærmest hans inngripen til frelse for den forurettede og til fellelse av misdæderen, hvad enten det nu dreier seg om folket som helhet eller den enkelte som objekt. Særlig i salmene appelleres der ofte til hans *mišpåṭ* i betydningen av hans frelsende inngripen. — Også i denne betydningen forekommer *mišpåṭ* leilighetsvis i Pentateuken. Dt 32:41 taler om hans «hånds *mišpåṭ*», og den består i at han griper inn med hevn over sitt folks undertrykkere. — Om slike inngripende og frelsende *mišpåṭ*-handlinger fra Jahves side har dikteren også kunnet lese adskillig i Loven, selv om ordet ikke er brukt i slike forbindelser. I steder som Lev 26:40–45 kunde man lese forjettelsene om en slik (definitiv) inngripende frelsende «dom», og det så meget lettere som der like efter dette avsnittet følger en sluttsetning: «Dette er de *ḥuqqim* og *mišpåṭim* og *tôrot* som Jahve bestemte ... ved Sinai», v. 46. Og slik kunde man også lese Dt 30; også her er i v. 16 nevnt Jahves *mišpåṭim*, om enn i betydningen «lovbud».

Ser vi nu på dikterens bruk av uttrykket «Jahves *mišpåṭim*», er det første en legger merke til, at den betydning av ordet som er den vanlige i Loven, er den sjeldneste i 119. Guds formulerte rettskrav, de leveregler han har «satt» og de »paragrafer» han dømmer efter, er sikkert ment i v. 13 (dikteren kan «regne dem opp»), 102 (han har ikke veket av fra dem), 106 (han vil følge dem). Det samme er til-

felle i v. 12f «jeg har gjort *mišp.* og *ṣædæq*, d. e. jeg har holdt meg til det som efter Jahves krav og bud er *m.* og *ṣ.*; sml. det samme uttrykk i Gen 18:19, 25 (se ovenfor). — Guds bud er vel også ment i v. 137, hvor det heter at de er «rett» (*yošær*), og hvor verset følges av 138 «i din rettferd har du gitt dine *ɛedot* (lovbud)»; men i 119 skal man riktignok ikke legge for meget vekt på den «kontekst» som rekkefølgen av versene frembyr. Til denne gruppen tør man vel også regne v. 7 «jeg vil takke deg når jeg lærer dine rettferdige *mišpåṭim*». Der kunde være siktet til hans rettferdige domsinngripen; men uttrykket «lærer» går vel helst på tilegnelsen av budene, likesom «regne opp» i v. 13. Dermed går også v. 108 inn under denne gruppen: «lær meg dine *mišpåṭim*». — Til denne gruppen hører således v. 7, 13, 75, 102, 106, 121, 137.

Men ellers er det tanken på Jahves inngripende domsvirksomhet som står i forgrunnen av dikterens tanke. Det dreier seg stundom om straffedommer. Når dikteren i v. 75 bekjenner at han «vet at Jahves *mišpåṭim* er rettferdige» og at det var «trofasthet (fra Guds side) når han blev ydmyket», så bekjenner han dermed at han med rette er blitt slått med ulykke av Guds inngripende *mišpåṭ*. Just fordi der her siktes til en enkelt konkret inngripen. forstår man godt at H her vil lese entall; men plur. er forståelig: slik som Gud pleier å «dømme», har han også nu «dømt» dikteren. Derfor kan han også si at han «gruer for dine dommer» v. 120.

Men som regel er det Guds inngripen til frelse han tenker på, og som han derfor appellerer til. Han «bier på» virkeliggjørelsen av slike «dommer», som skal bevise at han ikke forgjeves har ført «sannhetens ord» i munnen v. 43. Han lengter efter at de skal realiseres (på ham) v. 20, 30, det vil si: rehabilitere ham og fri ham fra skammen han nu lider under v. 39. Han vet hvor ofte de er blitt virkeliggjort i gamle dager, og finner trøst i det v. 52; derfor priser han Herren om natten for dem v. 62, og «syv ganger om dagen». Han ber om å få bli i live, i henhold til slike forjettende «domshandlinger» v. 156. De er «rettferdige» i samme mening som «trofaste», altså noget å fortrøste seg til v. 160. Samme mening har det at Jahves «dommer er gode» v. 39. — Når han i v. 175 ber om at Jahves «dommer» må «komme ham til hjelp», så er det slike inngripende frelseshandlinger han tenker på; Jahves *mišpåṭim* skal i dette tilfelle være frifinnelsesdommen over ham. Også her kan flertall (Qre) være den den riktige lesemåte. Men selvsagt vilde singular også her som i v. 75 gi fullgod mening og i tilfelle stadfeste denne tolkningen av verset. Det er verd å merke at Ktb har både subj. *mišp.* og predikatet i sgl., mens Qre vil ha plur. i begge tilfelle. — At det er Guds stadig inngripende regimente som holder himmel og jord oppe v. 91, er helt klart.

Til denne hovedgruppen hører også v. 84: «når vil du gjøre *mišpåṭ* på mine forfølgere». Det er helt klart tale om den inngripende «rettferdshandling» som skal sette forfølgerne på plass og rehabilitere dikteren. Her har alle tekstvidner med rette sgl.; «gjøre *mišpåṭ*» er et fast uttrykk, som har meget litet tilfelles med den mening som Jahves *mišpåṭim* «prinsipielt» har i Loven: Guds «domsregler» og bud. — Denne gruppen omfatter således flg. steder: v. 20, 30, 43, 52, 62, 84, 91, 120, 132, 149, 156, 160, 164.

Det som ovenfor er sagt om tekstkritikken, må altså suppleres med at i v. 84 er sgl. utvilsomt den riktige form, og den vilde være den naturligste også i v. 75 og 175.

d) Efter dette vil det ikke godt være mulig å oversette *mišpåṭim* i 119 på samme måten som i Pentateuken med «domsregler» el. lign. Vi må holde på «dommer» som det eneste som både svarer til etymologien og har den tvetydighet som dikterens egen bruk av ordet gir uttrykk for.

6. *dåbår, dĕbårim.*

a) Om oversettelsen av *dåbår* råder ingen tvil. Det betegner i entall og flertall Jahves ord.

Problemet i Sl 119 er tekstkritisk: er entall eller flertall den form dikteren konsekvent har brukt, eller har han brukt begge deler? De overleverte forskjellige lesemåter på en rekke av stedene gir nemlig ved første øyekast ikke noget klart bilde.

I 119 forekommer ordet i v. 3, 9, 16, 17, 25, 28, 42, 49, 57, 65, 74, 81, 89, 101, 105, 114, 122, 130, 139, 147, 160, 169, samt i v. 37, hvor der utvilsomt skal leses *dĕbårækå* (2 mss, T) istedf. *dĕråkækå*» «dine veier». Det er alltid forbundet med 2. pers. sgl. suffiks «dine, resp. ditt, ord». Det vil si: den grafiske forskjell mellem de to former er bare *yod*'en foran suff. i flertall. Men innenfor det massoretiske skriftsystem er denne yod'en bare en uttaleantyder (mater lectionis). At den ikke står der, behøver ikke å være noget bevis for entall, det kan være en levning av en eldre tids ortografi, som var meget sparsommere med matres lectionis. Omvendt kan yod'ens forekomst være et resultat av avskrivernes og Massoretenes tolkning av det enkelte sted: de oppfattet ordet som flertall og satte yod'en til, slik som de senere satte til vokalprikkene. Av denne grunn har det ingen stor verdi å telle og «veie» tekstvidnene til de forskjellige varianter.

Heller ikke metriske overveielser kan i dette tilfelle gjøre noget utslag. For så lenge hebraisken enda var et levende språk, lå også i sgl. med suff. aksenten på nestsiste stavelse, som den enda gjør efter Qumran håndskriftenes ortografi, og som den i det massoretiske system gjør i pausa.

Man er altså henvist til a) den vanlige språkbruk i GT; b) eksegetiske overveielser til de enkelte steder, «de indre grunner».

Lat det også være nevnt at den spesifikt kristelige språkbruk «Guds ord» i entall om Skriftene («Skriften») som helhet ikke må gi oss nogen for-dom for entallsformen.

M. h. t. den vanlige bruk i GT er følgende å si:

I entall brukes *dåbår* — bortsett fra betydningen et enkelt «ord», en glose — fortrinsvis som et avgrenset utsagn, som f. eks. Ordt 30:1; 31:1; særlig om et profetutsagn Jes 29:1: «det ord fra J. som kom til N. N.». Men selvsagt kan det brukes også i flertall om en flerhet av profetutsagn, f. eks. Jer 36:32; Jer 1:1; Am 1:1 osv. —

I flertall er det i Pentateuken et vanlig uttrykk for de der samlede enkelte lovbud; så f. eks. i Ex 24:3 (ved siden av *mišpåṭim*); 34:1, 27 f; Dt 1:1; 27:3, 8; 28:69; 29:8; 32:45, 64. Dekalogen(e) kalles ikke «de ti bud», men «de ti *dĕbårim*» Ex 34:28; sml. 34:27; Dt 5:22; 10:4. — I Loven kommer altså «ord» fortrinsvis i betraktning som «budord». Men, som vi skal se, har det også der ikke sjelden et moment av forjettelse.

b) Vi må altså her først se på innholdet av «ordet» hos dikteren av 119. — Her møter vi «ordet» både som «budord» og som forjettelsesord.

Efter salmens hele opplegg er det klart at «Jahves ord» i første rekke kommer i betraktning som budord', som uttrykk for Guds krav og påbud, som den fromme skal «vandre efter», «ta i akt», «holde» osv. Så er klart tilfelle i v. 3, 9, 16 (parall. «påbud»), 57, 101, 130, 139, 161. Samme mening har bildet om Herrens ord som «en lykt for foten og et lys over stien» v. 105.

Men Jahves ord kommer også i betraktning som Guds nådige tilsagn, som dikteren appellerer til. Men her er det ikke profetenes «ord» han tenker på. Man skal merke seg at i hele salmen finnes der ikke en eneste omtale av eller hentydning til profetene, til forskjell fra Siraks salmer og salmelignende avsnitt og den øvrige senjødiske salmediktning. Dikterens åndelige kilder — det sees av hans idéforråd og av hans stil — er Loven, Visdommen og salmediktningen (se ndfr. IV).

Hvad sikter han da til med de forjettende «ord»? Det får vi et vink om der hvor han appellerer til Jahves ord, i henhold til hvilke han tør be om å «få leve», å bli holdt i live, v. 25, 107, 169 (hvor lesemåten i BH beta ubetinget er å foretrekke). Samme mening i v. 28 «reis meg opp efter sine ord»; sml. v. 37 «gi meg liv ved dine ord», hvor det ligger nær å lese *kĕ* «i overensstemmelse med» istedfr. *bĕ* «ved». Sml. samme uttrykk om J.s *mišpåṭim* v. 149. — Det er tydelig at han her sikter til forjettelsessiden ved Jahves bud; de er veien til (lykkelig) liv. «Guds ord er i denne Sammenhæng de i Loven indeholdte For-

jættelser» (Buhl til v. 25). Disse forjettelser har han funnet i Loven. Her er særlig å henvise til Dt 30:15: «livet og døden har jeg idag — nemlig ved lovgivningen i Dt — lagt frem for deg». Sml. Dt 11:26; 30:19 ff «livet og døden, velsignelsen og forbannelsen». Ved å holde budene i Loven skal Israel «leve» Dt 8:1. Jahve har budt oss å holde alle disse budene, «forat vi skal leve» Dt 6:24. Videre kan vi minne om forjettelsen og advarslene i velsignelsene og forbannelsene Lev 26 og Dt 28. I lovboken (Pentateuken) var der nok av forjettelser å finne om velsignelse og «liv» for den som holdt budene. Det kan ikke være tvil om at det er slike Jahves ord i Loven dikteren tenker på, når han appellerer til ham om å gi ham liv, la ham få leve, reise ham opp (igjen), ved å henvise til hans «ord»: «i henhold til (*kĕ*) dine ord», som du har lovet i dine ord.

Denne forjettelsessiden av budordene kommer klart frem også andre steder i 119. Således tydelig i v. 14 f — et av de få steder hvor 2 vers danner en syntaktisk og tankemessig sammenheng. Dikteren ber her om at Jahve må la sin «miskunn og sin frelse» bli ham til del, i henhold til sitt tilsagn (*'imrå*, se § 7), «så jeg kan gi dem som håner meg, svar», og motiverer så dette med «for jeg stoler jo på dine ord», *dĕbårækå*. De er «tilsagn», som man kan sette sin lit til. Han henviser til at Gud «har gjort godt imot sin tjener i henhold til sine ord» v. 65. Derfor forsikrer han også at han «bier på dine ord», på oppfyllelsen av forjettelsene til de fromme, v. 74, 81, 114, 147; med et bilde fra forretningslivet ber han Jahve om «å stille sikkerhet for ham i sine ord» v. 122: forjettelsen er en garanti for, et «pant» på at ikke «de frekke skal få kue ham». «Summen av Guds ord er trofasthet» v. 160.

c) Mot denne bakgrunn må det — i og for seg ikke særlig viktige — tekstkritiske spørsmål takes opp.

dåbår står i TM i flertall i v. 3, 57 (H sgl.), 130 (S sgl.), 139 (mlt mss, S sgl.), 147 (H, S, T sgl.), 161.

I entall står det i Ktb (og Qre) v. 9, 16, 25, 28, 37, 42, 49, 65, 74, 81, 89, 101, 107, 114, 160, 169. Til alle disse stedene, unntatt v. 89, 107, 114 og 169, anfører BHK en rekke mss og verss som leser plural. Enstemmighet om sgl. er der altså bare på de 4 stedene v. 89, 107, 114 og 169. Om denne enstemmighet er total, eller om andre hdskr. også her frembyr varianter, har jeg ikke anledning til å undersøke; jeg må holde meg til BHK.

Den rent statistiske oversikt synes å gi prejudikat for entall. Men her bør det ikke glemmes at de kristne oversettere som S og H kan ha vært påvirket av sin forestilling om «Guds ord» i sgl. som en helhet og enhet, og derfor mer eller mindre bevisst kan ha lest og tolket ordet som sgl. der hvor det var mulig.

Efter det som er sagt ovenfor om språkbruken i Loven, venter man at plural skal være den normale form her. Det stemmer også.

Alle TM's pluralsteder, med unnatak av v. 147, finnes igjen blandt dem som taler om «ordene» som budord. Hvad de øvrige av disse angår, så er der ved dem alle tekstvidner for plural. V. 9: pl mss, verss plur.; v. 16: mlt mss, G, S, H plur.; v. 101: pl mss, verss plur.; v. 105: pl mss plur. Der er all grunn til å tro at dikteren i disse tilfellene har fulgt Lovens språkbruk konsekvent, som han også har gjort det ved *mišpåṭim*, og at altså plur. på alle disse stedene er den opprinnelige og riktige lesemåte.

Blandt de enstemmige pluralsteder er også v. 147, hvor «ordene» like så evident er «de i Loven inneholdte forjettelser». Også om dem bruker Pentateuken konsekvent plural. Man er derfor også her forhåndsinnstillet på at dikteren av 119 gjør det samme. Som nevnt er der også ved dem alle sammen, på 4 nær, tekstvidner for plural. For så vidt kan man si at også her står vidneutsagnene omtr. 50/50. TM representerer i og for seg ingen høyere autoritet enn de håndskrifter den bygger på, resp. representeres av.

Er det så andre instanser som kan gjøre utslaget?

V. 160 taler om «summen av *dbrk*», av TM vokalisert som sgl. Men en sum forutsetter en flerhet av addender. G og H har derfor uten tvil rett når de leser flertall. TM's og dens forgjengeres singularvokalisering er påvirket av singularet *ṣidqækå* i det parallelle ledd.

I v. 49 står det blotte *dåbår*, men grammatikken krever ubetinget et determinativ, enten artikkelen (NO «ordet») eller et suffiks; suffikset finnes da både i G, Th og S. (H teller ikke her, for TM er god latin, men dårlig hebraisk). Av disse har G alef og Th flertall. Verset oversettes tradisjonelt «Kom ihug det (resp. ditt) ord til din tjener. på hvilket du har latt meg håpe». Det er, som sagt, god latin, men man ikke fri seg for inntrykket av at på hebr. vilde denne meningen kreve gjentagelsen av *dåbår* ved et suffiks: *'ăsær ɛålåw*. Dertil kommer den betenkelighet at *yåḥål* ikke konstrueres med *ɛal*, og at piel i kausativ betydning ellers ikke forekommer. Verset kan neppe oversettes annerledes enn «fordi — *ɛal-'ăšær* — du har inngytt meg håp». Der henvises da generelt til forjettelsene i Loven, og plural blir den sannsynligste lesemåte.

Ellers er praktisk talt alle de andre *dåbår*-stedene rent formelaktige vendinger, som der ikke kan sluttes noget sikkert ut av. Men der er ingen av dem som tvinger til å lese singular eller endog gjør denne lesemåten sannsynligere enn plural. Men ut fra dikterens åpenlyse avhengighet av Lovens tankeverden og språkbruk, synes det å være det nærmestliggende at han overalt generelt henviser og appellerer til den «sum av (forjettelses)ord» som han leste i Loven, og i henhold til dem ber om «hjelp» og «liv». Efter mitt skjønn ligger det derfor nærmest å lese plural overalt og oversette «dine ord».

e) Ett eneste sted er det som synes å kreve singular, nemlig v. 89,

og her beror denne tolkningen på konjektur. At teksten er i uorden, er innlysende, se bl. a. Buhls kommentar. «Jahve» kan ikke være subjekt for *lĕʿolåm* (TM), men må være vokativ. Men at J.s «(forjettelses)ord står fast i himmelen» gir ingen fornuftig mening i denne kontekst. Det føler også Buhl, når han sier «'Himlen' udtrykker her Begrebet: Evighed, Uforanderlighed»; men det er en mening ordet aldri har (B.s henvisning til Sl 89: 3 duger ikke, da teksten også her åpenbart er i uorden). Hvis der var tale om ordets «fasthet», så måtte meningen her, som så mange andre steder i salmen, være en appell til ordets faste løftekarakter; men det som da vilde interessere den bedende, var ikke at J.s ord «stod fast i himmelen», men at han kunde stole på at det blev realisert på jorden og på ham selv. Her har vi imidlertid igjen et av de stedene hvor flere vers, in casu v. 89–91, danner en tankemessig og formell sammenheng. Mellom 89 og 90 er tilmed den formelle og saklige parallellisme (tankerimet) ganske klar: *lĕʿolåm — lĕdor wådor*; *ḥasdekå — 'æmunåtĕkå*; *niṣṣab — konantå*; *šåmayim — 'æræṣ*. De to sistnevnte begrepene sammenfattes i v. 91 i *kak-kol* «altet, universet»; det unevnte subjekt i 91a «de» kan da ikke være annet enn «himmel og jord» i 89–90: de består i kraft av dine *mišpåṭim*, din stadige utøvelse av ditt (verdens)regimente. Der er altså ganske klart tale om skapelsen og oppholdelsen; begge deler skjer i kraft av Jahves *ḥæsæd*, hans *'æmunå* og hans *mišpåṭim*. Det synes meg da innlysende at konsonantene *bšmym* ikke kan takes som *baš-šåmayim*, men som *bo šåmayim*, og at *niṣṣab* her har passivisk, ikke refleksiv betydning: «ved det, nemlig ditt *dåbår*, blev himmelen reist opp». Jahves ord er da hans skaperord, en tanke som ut fra Loven, Gen 1, er ganske naturlig. Se 33:6; 147:15. Skapelsen og oppholdelsen av universet er et vel forståelig og ofte brukt motiv, både som lovprisningsmotiv og som tillits- og bønnhørelsesmotiv. — Men om det skapende, i det hele tatt om Guds maktvirkende ord brukes gjerne entall; det sees som en egen potens («logos»); så f. eks. i Sl 33:6; 107:20; 147:15; Jes 9:7; 45:23; 55:10 f; 40:8; Jer 23:29. Entall synes altså å være den naturlige lesemåte i v. 89. — Om v. 90 se for øvrig ndfr. II 7d.

7. *'imrå*.

a) Hvad *'imrå* angår, så er det statistiske bilde langt mer ensartet. TM har singular overalt: v. 11, 38, 41, 50, 58, 67, 76, 82, 103, 116, 123, 133, 140, 148, 154, 158, 162, 170, 172. Flere eller færre tekstvidner har plural i v. 11, 103, 148, 162, 172, se BHK. I 172 er det imidlertid overveiende sannsynlig at *'mrtk* er skrivfeil for *'mntk* «din sannhet», da dikteren ellers ikke bruker 2 av termene i samme linje.

Av alle stedene er der i det minste 2 som krever singular. I v. 123 har vi sgl. constr. formen *'imrat ṣidqækå*, og i v. 140 pekes der tilbake på ordet med sgl. fem. suff. — *ah*. Det gir præsumpsjon for TM's sgl.

Omvendt kan man som regel forstå hvad som har fått visse tekstvidner til å punktere plural, selv om singular var ment av Ktb. I v. 11 kunde ordet forståes om alle de enkelte bud, som dikteren ikke har villet synde mot. Det samme motiv i v. 148: alle «utsagnene» er gjenstand for hans meditasjon. I v. 162 er det sammenligningen «stort (mangfoldig) hærfang» som har fremkalt pluralpunkteringen, og i v. 172 er det parallellen med «alle dine rettferdige bud».

I v. 103 derimot står verbet i plural, så lesemåten *'imrotækå* (5 mss, G, S) synes selvsagt. Når TM likevel holder på singular, kan det være for konsekvensens skyld. Men da må TM ha oppfattet Jahves *'imrå* som en kollektiv størrelse, som kunde ha verbet i plural, og det er selvsagt grammatisk legitimt. At det er tilsiktet av dikteren, er ikke dermed sikkert, men det er vel mulig. Rytmiske motiver for det ene eller det annet kan ikke anføres. Her må altså konstateres muligheten av et unnatak fra regelen.

b) M. h. t. innholdet av *'imrå* i 119 blir man snart klar over at det bare i de færreste tilfelle kommer i betraktning som budord. Det betegner i de aller fleste tilfelle det Guds «utsagn» som dikteren setter sin lit til og appellerer til. «La komme til meg din miskunn og din frelse i overensstemmelse med ditt utsagn» v. 41. «Vær meg nådig i overensstemmelse med ditt utsagn» v. 58; sml. 154. «Måtte din miskunn være meg til trøst i overensstemmelse med ditt utsagn» v. 76. «Mine øyne fortæres (av lengsel) efter (oppfyllelsen av) ditt utsagn» v. 82, sml. 123. «Hold meg oppe efter ditt utsagn, så jeg får leve» v. 116. «Ditt utsagn gir meg liv» v. 50. «Jeg gleder meg over ditt utsagn som over stort hærfang» v. 162. «Fri meg ut i henhold til ditt utsagn» v. 170. Her er «utsagn» i virkeligheten det samme som «tilsagn», nog t som også lektor Hjelde har sett og gitt uttrykk for i sitt utkast til oversettelse av Salmene.

Meget nærliggende og sannsynlig er denne oppfatningen også i v. 103, 140 og 172.

«Utsagnets» karakter av budord trær frem i v. 8 (konjektur, se BHa), 11 (han akter på ditt utsagn «for ikke å synde»), 67 («før jeg kom i ulykke for jeg vill, men nu holder jeg meg til ditt utsagn»), 133 «(jeg vemmes ved svikerne, som ikke gir akt på ditt utsagn», d. e. som ikke holder Lovens bud).

Begge oppfatninger er mulige i v. 140 («ditt utsagn er rent som sølv, og din tjener elsker det høyt») og i 148 («meditere over ditt (dine) utsagn»). Løftemomentet kan iallfall spille med. — Omvendt kan tanken på budordet som betingelse for «liv» spille med i v. 50.

Om dikterens bruk av *'imrå* synes altså kunne slåes fast: a) han

tenker fortrinsvis på forjettelsessiden av Loven; b) han — det ligger i singularet — ser denne som en enhet, så å si som en vesensbestemmelse ved Loven, uten å tenke på de enkelte forjettende tilsagn i dem; c) mer leilighetsvis bruker han ordet om Lovens befalinger, men selv da spiller stundom forjettelsesmomentet med.

c) Dette stemmer med bruken av ordet ellers. *'imrå* er et utelukkende poetisk ord (Ges-Buhl), et «litterært» ord, for å tale med NRO. — Det brukes praktisk talt alltid i singular. Eneste unnatak er Sl 12:7, om det forjettende tilsagn (orakel) i v. 5; dikteren vil si: dette er ord for ord en kostelig tale.

Det brukes oftest om Jahves «tale», både det som han ved en konkret anledning og det som han overhode sier. I Dt 33:9 om det som han fra anledning til anledning sier til Levi, dvs. åpenbarer prestene som mottakere av hans orakler og rettledninger (*tôrot*). I Sl 18:31 = 2 Sam 22:31 om J.s (forjettende) tilsagn, slik det fra gang til gang kommer og efter sitt innhold er et kostelig tilsagn. I Sl 12:7, som nevnt, om det gode orakel den bedende nettopp har mottatt (gjennem presten). I Sl 105:19 om den spådom Gud lot farao få gjennem Josef. Om det konkrete forjettende tilsagn som fremføreren av takkesalmen fikk da han var i nød (sykdom), Sl 138:2, sml. Sl 12:7. På lignende måte i Ordt 30:5: J.s gunstige tilsagn fra gang til gang og dermed overhode; også her singular. I Sl 147:15 om det skapende ord, sml. 119:89. I Thr 2:17 betegner det J. straffende ulykkesutsagn gjennem profetene ned gjennem tidene, også her sett som noget enhetlig (singular). Om disse kan det også forståes i Jes 5:24, hvis det da ikke her siktes til hans «lovgivende» viljesutsagn — i så fall det eneste sted utenfor Sl 119.

'imrå kan også brukes om menneskers utsagn. Men da dreier det seg ikke om dagligdags tale, men om utsagn av en særlig art (sml. Ges-Buhl's «poetisk» ord). Det dreier seg også da oftest om utsagn som i siste instans stammer fra Jahve. Således i Jes 28:23 om profetenvismannens belærende (paraboliske) tale i det flg. I Dt 32:2 om den inspirerte dikters belærende religiøse dikt. I Jes 32:9 om profetens tale, det flg. orakel, til de sorgløse kvinner, in casu en ulykkespådom (som i Sl 105:19; Thr 2:18; Jes 5:24, se ovenfor). Om hele sin klagesalme bruker den bedende det i Sl 17:6, altså om et rituelt dikt. Gen 4:23 bruker det om Lameks poem — poesien gjaldt overhode for «inspirert». Om ordets sammenheng med ikke-sedvanlig tale vidner endelig også Jes 29:4, hvor det brukes om gjenferdets tale «fra jordens dyp».

Utenfor Sl 119 brukes altså *'imrå* a) med overveiende relasjon til utsagn av guddommelig eller overmenneskelig proveniens; b) med overveiende relasjon til Jahves gunstige, forjettende tilsagn; c) selv om det dreier seg om hans tale fra gang til gang, så sees denne som

betegnende for hans tale overhode; denne er efter sitt vesen (utspring) enhetlig; derfor singular. — Dette stemmer meget vel overens med bruken av ordet i Sl 119.

d) Her tilslutt nogen ord om 119:90 (se ovfr. II 6e). I dette verset forekommer mot sedvane ingen av de 8 termini. De fleste kommentatorer og BHK holder det for en selvfølge at *'æmunåto* er en skrivfeil for *'imråto*. I så fall er også *'imrå* brukt om Guds skapende ord. Men strengt nødvendig er rettelsen ikke. Også i 89:3 er efter den riktige forståelse av teksten (se GTMMM ad loc.) Guds *ḥæsæd* og hans *'æmunå* formidlere av skapelsen av himmel og jord. Dikteren av 119 kan ha dette direkte fra 89; han har i så fall ikke tatt med *ḥæsæd*, men for en gangs skyld variert *'imrå* som parallellord til *dåbår*, med *'æmunå*, som her da betyr noget bortimot «sannhetsordet», men godt kan beholde oversettelsen «trofasthet». Men selvsagt er det også vel tenkelig at *'æmunå* først senere er kommet inn i salmens tekst nettopp ut ifra 89:3; den omvendte feil har vi efter all sannsynlighet i v. 172; se ovfr. II 7a.

e) Når det gjelder oversettelsen av ordet, har NO ikke sondret mellem *dåbår* og *'imrå*, men oversetter begge med «ord». Buhl, GTMMM og Hjelde (prinsipielt) har «utsagn». Ordet er i seg selv nøytralt. Det kan betegne både «budord» og «tilsagn», og det kan brukes både om forjettende og om truende utsagn. For så vidt kunde man spørre seg om ikke det likeledes nøytrale og generelle «tale» vilde egne seg som gjengivelse. Men derved vilde det konkrete, det avsluttede utsagn ved den særlige anledning, ikke komme klart nok frem. Jeg foreslår at vi bruker «utsagn».

Men så kommer den utpregede karakter av forjettende, trøstefullt «utsagn» som ordet oftest har i Sl 119, og vil bli tatt i betraktning. I sitt utkast til oversettelsen av Salmene bruker Hjelde som normaloversettelse «utsagn», men i mange av de nevnte tilfelle bruker han «tilsagn», og det er uten tvil der den adekvateste gjengivelse. Skal vi holde på den terminologiske konkordans og konsekvens, eller skal vi la hensynet til den klare mening gjøre utslaget og variere overs. fra sted til sted mellem «utsagn» og «tilsagn»? Det siste forekommer meg å være den rimeligste løsning. Et biargument for denne er også at de to norske ordene ligner hverandre så meget som de gjør.

8. *ɛedut, ɛedot.*

ɛedut er i NO oversatt med «vidnesbyrd(et)». Denne oversettelsen foreligger allerede i G: *μαρτυριον*. Den forutsetter at man har oppfattet ordet som avledet av roten *ɛwd* (se ndfr.). Zimmern har, under

henvisning til akkad. *adê* «forordninger, påbud», formodet en avledning av roten *yʿd* el. *wʿd* «komme sammen til avtale; avtale og fastsette ngt» o. l. Ges.-Buhl[16] fastholder avledningen av *ʿwd*, men gir under pkt. 2. s. v. en oversettelse — eller snarere en definisjon — som i virkeligheten bare passer hvis ordet er avledet av *yʿd*: «feierlich gegebene und übernommene Verordnung, als verpflichtend anerkanntes Gesetz». Som betydning 1. gir Ges.-Buhl likevel «Zeugnis». Köhler fastholder avledningen av *ʿwd* og oversetter 1. «Mahnzeichen, monitory sign, reminder»; 2. «Mahnzeichen, Mahnungen, reminder, exhortations»; Köhler henviser til sin Th. d. A. T. s. 197 f samt til en avh. av Montgomery-Gehman, som jeg ikke har hatt høve til å se. Betydningen «vidnesbyrd» finnes ikke hos Köhler.

a) Avledning og grunnbetydning. Først er å si at Ges-Buhl's oversettelse 2. (og med den avledningen av *yʿd*) er uholdbar. Der hvor ordet brukes om «feierlich gegebenes und als verpflichtend anerkanntes Gesetz», er det alltid tale om Jahve som den suverene lovgiver; loven beror ikke på nogen overenskomst mellem parter eller på at den er blitt anerkjent av nogen partner; den er «lov» ganske enkelt fordi den er gitt av Jahve som uttrykk for hans vilje. Ordet brukes aldri om nogen menneskelig overenskomst, om noget «vedtak». Denne oversettelsen, foreslått i GTMMM, må ganske enkelt falle bort, ikke bare for *ʿedut*, men for alle de 8 termini i Sl 119.

Betydningen «vidnesbyrd» finnes ikke et eneste sted i GT; Ges-Buhl anfører med spørsmålstegn Sl 81:6. Men her er det ganske tydelig tale om en av Jahve påbudt kultisk-rituell ordning, parall. *ḥoq* og *mišpåṭ* i v. 5. Det samme er tilfelle i Sl 122:4: det er en (av Jahve påbudt) lov å prise ham i Jerusalem.

Betydningen «vidnesbyrd» er imidlertid, tross Köhler, ganske utvilsom på 2 steder hos Sirak. I 31:23 (kap. og verstelling efter Strack's utgave av den hebr. tekst) heter det at «den som oppfører seg veloppdragent (*ṭob*) ved bordet, ham vil (folks) leber prise, et vidnesbyrd (*ʿedut*) om hans gode oppdragelse». Og som motstykke om den uoppdragne, at man vil kritisere ham «i porten», d. e. hvor folk kommer sammen, «et stadig vidnesbyrd om hans dårlige oppførsel». I 36:20 heter det i en bønn om Israels og Sions og templets gjenreisning: «La Sion bli fyldt med hyldningsrop og ditt tempel med din herlighet! Avlegg (således) et *ʿedut* for dem som du skapte deg i fordums tid, og la de profetier bli oppfyldt som blev uttalt i ditt navn!» (Mosbech's oversettelse). Ved å gjenreise Sion og oppfylle profetiene gir Herren et vidnesbyrd om seg selv.

Man må imidlertid merke seg at på begge disse stedene, og særlig på det siste, er der tale om et gjerningens vidnesbyrd. Oppfyllelsen av profetiene er Herrens gjerningsvidnesbyrd om seg selv; personens gode eller dårlige oppførsel i selskap er et vidnesbyrd om hans gode

eller dårlige oppdragelse («opptuktethet», som israelitten sa). «Vidnesbyrd» svarer her til det vi også kaller «indicium».

Her er det Köhlers nye oversettelse kommer inn med sitt lille sannhetskorn. Ordet betegner, mener han, ikke «vidnesbyrd» i vanlig mening, men det formanende «tegn» som oppførselen eller handlingen gir m. h. t. personens vesen og gjerning. — Det beror i virkeligheten på en overskarpsindig og ganske uisraelittisk begrepssondring. Også vi og andre språk bruker «vidnesbyrd» i begge disse meningene, og de glir over i hverandre uten skarpe grenser. Man skal også merke seg at i Sir 31:23 f er også nevnt hvad folk vil si om vedkommendes oppførsel: de vil tale om den og rose eller kritisere den, altså også i bokstavelig, om enn ikke i forensisk mening avlegge vidnesbyrd om personen. Sirakstedene viser til evidens at betydningen «vidnesbyrd», inkluderende også «indicium», ikke kan skjaltes ut, og at Köhler ingen grunn har til å lage en ny betydning for ordet. Og la oss ikke glemme: for israelitten har alltid gjerningens vidnesbyrd vært minst like så viktig som ordets, i virkeligheten viktigere. Ordet «vidnesbyrd» har hverken på hebraisk eller på norsk den ensidig forensiske mening som Köhler åpenbart legger i «Zeugnis».

Man har således full dekning for at *ɛedut* i «verdslig» språkbruk (også) betyr «vidnesbyrd». Og dermed er også avledningen fra roten *ɛwd* sikret.[9] Dette verbet betyr egentlig «gjenta», derav «forsikre, bedyre, bevidne», både i rettslig og i dagligdags mening. Men efter det som nettopp er sagt om israelittens tenkemåte, er der ingen vesensskilnad mellem ordets og handlingens bevidnelse; «vidnesbyrd» omfatter det vi også kan kalle «indicium på, tegn på». Men det berettiger, som sagt, ikke til å etablere «manetegn» som ordets egentlige betydning, slik som Köhler gjør.

At ordet ikke forekommer i GT i denne hverdagslige betydning, turde derfor være en tilfeldighet, Sirak viser at den var god og fullt levende hebraisk.

Ut fra dette faller der også lys over to vanskelige steder i GT. Når det gjelder den *ɛedut* (*hå-ɛedut*) som presten i 2 Kg 11:12 ved kongeinnsettelsen overrekker kongen sammen med diademet (kronen), så har G. von Rad (i en avhandling i Theol. Lit. Zeitung 72, 1947, sp. 211 ff) ut fra egyptisk kroningsrituale påvist at det her er tale om et «dokument» som inneholder det sakralrettslige grunnlag for kongens legitimitet, bekreftelsen («bevidnelsen») av at han er utpekt av guddommen og rettmessig innehaver av alle kongedømmets rettigheter (og plikter, tør vi vel føye til efter Sl 101; 132; 89). Her «stadfestes» i Jahves navn den innsettendes konge som konge. At dette dokument kunde kalles for «bevidnelsen», «stadfestelsen», er vel forståelig. Jahve «bevidner» at den nysalvede er den rette legitime konge.

Det annet sted er Sl 93:5. Salmen er en «tronstigningssalme», ifølge hvilken Jahves kongeherredømme hviler på at han har seiret over urhavet og skapt jorden og (nu igjen) gjort den urokkelig fast. Som følge derav og av hans komme i festen, er nu også hans «tempel prydet (d. e. utstyret) med hellighet», d. e. med den velsignelsens rensende og nyskapende kraft som utgår fra templet, «helt til de fjerneste tider» v. 5. Like foran dette siste ledd heter det: «dine *ɛedot* er meget trygge»; verbet viser at ordet skal leses i flertall. Hadde der stått sgl., vilde man helst kunne ta ordet om «din (i epifanien stedfunne) selvbevidnelse». Flertallet kan vanskelig oppfattes annerledes enn «de bevidnelser», nemlig til ditt folk, som er gitt i og med din epifani og ditt nærvær midt i blandt oss, og det ligger da nærmest å oppfatte ordet om de «tilsagn» om en trygg og lykkelig fremtid som epifanien inneslutter — i seg selv, eller gjennem uttrykkelig uttalte profetord, som i Sl 81. Her synes løftemomentet å være medinnesluttet i «bevidnelsen». Jahves seier og komme og nærvær er «bevidnelser» av hans vesen og vilje og dermed også tilsagn til hans folk. Også her ligger altså betydningen «bevidnelse» til grunn.

b) Når det gjelder den ellers foreliggende bruk av ordet i GT og den betydning som språkbruken involverer, så lønner det seg, først å konstatere den seneste og sikreste mening av ordet.

I Presteskriftet (P) og dermed i mesteparten av Moseloven, er *ɛedut* i entall og determinert ved artikkel eller en følgende genitiv, blitt en fast terminus for en ganske konkret ting, nemlig totavleloven, Dekalogen. Der tales om *ɛedut*-tavlene (Ex 31:18; 32:15; 34:29), om *ɛedut*-skrinet (arken, Ex 25:22; 26:33 f; 30:6, 26; 31:7; 39:35; 40:3, 5, 21; Nu 4:5; 7:89; Jsv 4:16); om *ɛedut*-boligen (Ex 38:21; Nu 1:50, 53; 10:11); *ɛedut*-teltet (Nu 9:15; 17:22 f; 18:2; 2 Krøn 24:6); om «sonelokket» (*kapporæt*) over *hå-ɛedut* (Lev 16:13); om forhenget (*parokæt*) over (el. foran) *hå-ɛedut* (Ex 27:21; 30:6; Lev 24:3). At ordet her overalt betegner tibudstavlene, resp. tibudsloven, er der full enighet om. Her ligger det nær å omgå alle drøftelser av eventuelle betydningsnyanser og ganske enkelt oversette «loven», som Messel har gjort i GTMMM I. Det bør man imidlertid ikke, for ordet «Loven» må være forbeholdt *hat-tôrå*.

Forut for denne P's (og av P bestemte) språkbruk ligger imidlertid en tid da ordet i entall betegnet en enkelt kultisk-rituell «regel» (blandt flere), og i flertall de mange eksisterende slike regler og påbud. Således brukes i Deuteronomium *ɛedot* i flertall i fleng sammen med *ḥuqqim* og *mišpåṭim*, *debårim* og *miṣwot* om de lover «som Moses talte til israelittene da de var draget ut fra Egypt», se ndfr. III 1 b. Sl 25:10 taler om dem «som holder Jahves pakt og hans *ɛedot*»; samme uttrykk i Sl 132:12 (hvor der vel må vokaliseres pluralis); Sl 78:56 om dem som ikke holder hans *ɛedot*. Om de *ɛedot* og de mange slags

ḥoq (sgl. generaliserende) som Jahve har gitt gjennem Moses og Ahron, taler Sl 99:7. — I den samme mening bruker også Sirak 1 gang ordet, 45:5. I Sl 132:12 taler Jahve om sine *ɛedot*, som han vil «lære» David-ætlingene og som de må «holde» for å kunne beholde tronen. Nogen spesielle eller i sin art særpregede bud synes der ikke å være siktet til; i det saklig helt parallelle tilsagnet i Sl 89:31 brukes ordene «min *tôrå* og mine *mišpåṭim*».

I entall, som er meget sjeldnere, betegner en *ɛedut* da selvsagt et enkelt av slike gjeldende bud. På de par stedene, hvor ordet forekommer i sgl. utenfor lovspråket og formaninger til å holde loven, og hvor det er mulig ut fra sammenhengen å si noget konkret om innholdet av vedkommende *ɛedut*, er der ikke tale om et bud av moralsk eller i mer almen mening religiøst innhold, men om en ordning av insitusjonell art[9a] fra det kultisk-rituelle område. Det dreier seg her om Sl 81:6 og 122:4. I første tilfelle om å blåse i horn ved måneny og ved «vår fest på fullmånedagen», dvs. nyårs- og løvhyttefesten; eller muligens mer omfattende: den institusjon å feire denne festen. I annet tilfelle er det den institusjon å drage opp til Jerusalem i flokk og følge for å feire festen(e) og lovprise Jahve nettopp der (*šåm*). — Om slike institusjonelle «ordninger», som Jahve — efter hvert som det trenges (?) — vil «lære» kongene, synes det å være tale i Sl 132:12. TM vil her vokalisere sgl., og grunnen er naturligvis at ordet står parallelt med «min pakt». Men nettopp dette altomfattende parallellord, sammen med den vanlige bruken av *ɛedot*, viser at der her er ment flertall, som også G har oppfattet det.

Ut fra bruken av *ɛedut* i Sl 81:6 og 122:4 kunde det være fristende å forklare ordets oppr. mening som noget i retning av «vedtekt»; det dreier seg jo om ordninger som faktisk-genetisk må betraktes som «skikk og bruk». — Men de gamle tenkte ikke fenomenologisk — sosiologisk. Hvis *ɛedut* nogen gang har betegnet noget — en ordning eller hvad som helst — som et samfunn en gang ved en beslutning på tingen er blitt enige om herefter å praktisere, altså et «vedtak», så er enhver erindring om et slikt opphav gått fullstendig tapt. På det kulturtrinn det her vilde være tale om, vilde motiveringen, så sant ordningen hadde med ritus og kultus å gjøre, nær sagt momentant være blitt: vi gjør det fordi en som har greie på det, en gud, en urfader, en «ov-vis» har lært oss det. Om skikken med lurblåsingen sier Sl 81 at den er en *ḥoq* og en *mišpåṭ* som Jahve har «satt», innstiftet og påbudt; de ordninger Davidsætlingene skal rette seg efter, vil Jahve «lære dem». Sentraliseringen av kultusen i Jerusalem har alltid vært propagert som et uttrykkelig bud fra Jahve, en kultisk «ordning» som han hadde bestemt allerede før folket drog inn i Kanaan.

c) Hvad nu angår den semasiologiske utvikling fra «bevidnelse» til «påbudt ordning», «lovbud», så er det nødvendig å ha nærværende

for seg hvad israelitten la i ordet «bevidne». Det betyr som sagt ikke, i hvertfall ikke i første rekke, å avlegge et vidnesbyrd i retten, men å sette sin personlighet, sin «sjelekraft» inn på å hevde noget, at noget er så, eller at det bør være så.[10] Det blir også for tilhørerne et «vidnesbyrd» om det virkelige — i det minste de formentlig virkelige — sakforhold. Denne betydningen «forsikre, bedyre» kan hif'il-formen av vb. *heeid* utvilsomt ha, se Ges-Buhl s. v. Hif. 1. *heeid* betyr også avlegge vidnesbyrd for retten, både mot en person (1 Kg 21:10, 13) og for ham (Job 29:11); denominert betyr det også «ta som vidne» (Jes 8:2 o. a. st.). Fra betydningen «forsikre» har det også fått betydningen «innskjerpe, formane», særlig «advare» (Sl 50:7; 81:9; Ges-Buhl s. v. 1).

Idet den høyere stående, «visere», «bevidner» at slik og slik er saken, og slik og slik må derfor «ordningen» — *mišpåṭ* Sl 81:6 — være, blir bevidnelsen samtidig en belæring — *limmed* Sl 132:12–, og iverksettelsen av ordningen blir et «påbud», en *ḥoq* 81:6, som eventuelt går inn i en *bĕrit* 132:12. En *ɛedut* blir en *mišpåṭ*, en *ḥoq*.

Men samtidig kan også en annen assosiasjon ha gjort seg gjeldende. Idet personen, in casu guddommen, «bevidner» hvordan ordningen må være og hvordan han vil at den skal være, «bevidner» han dermed også, hvem og hvordan han er, at han er den som med grunn og rette krever den og den ordning. «Slik» er han. Det er kanskje ikke betydningsløst at nettopp i Sl 81 følger der efter omtalen av Jahves særlige *ɛedut* for festdagen, paktsfornyelsesfesten, en slik selvbevidnelse med omtale av hans grunnleggende frelsesverk: «Jeg er Jahve, din Gud, som førte deg ut fra Egypt», og med henvisning til de krav han dengang satte frem for folket, men som det har brutt. Epifaniforestillingen ligger bakom hele salmen.

Men hvordan man så tenker seg den semasiologiske utvikling, så er det i hvert fall sikkert at aksenten i ordet, slik det faktisk brukes i GT, ligger så avgjort på befalingsmomentet, at Köhlers oversettelse «Mahnzeichen» ikke kan komme i betraktning.

d) Dette er også innlysende når det gjelder Sl 119. Dikteren følger her den deuteronomistiske språkbruk (ovfr. b). Han taler alltid om Jahves *ɛedot* i flertall. Riktignok ser Ktb av sgl. og plur. likedan ut, det er bare punkteringen som skiller. Men i denne salmen er ordet regelmessig forbundet med suff. «hans» el. «dine», og da angir også Ktb flertallsformen, v. 2, 22, 31, 36, 46, 59, 79, 95, 99, 111, 119, 125, 129, 138, 144, 146, 152, 157, 167. I v. 95, 99, 144, 146, 152, 157 og 167 leser S ordet som entall, i v. 95 støttet av H. Men både i v. 152 og 167 er flertallet sikret ved det tilbakevisende flertallssuffiks i neste versledd. Der synes ikke å ligge noget bevisst prinsipp bak entallslesningen hos S; den beror vel bare på en tankeløs påvirkning fra P-språkbruken i Pentateuken. Derimot synes

der å ligge en viss eksegetisk refleksjon bakom, når også H i v. 95 tar ordet som sgl. Han har, synes det, oppfattet verset som et utsagn om at dikteren driver stadig lovstudium, og da har han funnet en form som kunne gjelde hele loven, naturlig. Tekstkritisk er der således ikke grunn til å legge nogen vekt på den avvikende vokalisering hos S i en del av versene.

I lys av dette kan det vel ikke være tvilsomt at når dikteren en enkelt gang bruker entallet *ɛedut pikå* v. 88 så er det generaliserende ment. Men selvsagt er der intet i veien for her å vokalisere plur. *ɛedot*. I denne generaliserende mening står også singularet *ɛedut yhwh* i Sl 19:8, hvor singularet er sikret ved det flg. predikatsord i sgl.-form.

Denne konsekvente bruken av flertall viser at Jahves *ɛedot* for dikteren i 1ste rekke bare har vært et av de mange synonymer for Jahves mange enkelte lovbud innenfor tora'en. I 1ste strofen er Jahves *ɛedot* det første ordet dikteren griper til v. 2, når han så å si vil nærmere bestemme hans *tôrå* v. 1.

e) Er det mulig å se ut fra sammenhengen på de enkelte steder, om han har forbundet nogen spesiell meningsnyanse med ordet? Den eksegetiske vanskelighet i et dikt som dette er at «sammenhengen» som regel ikke strekker seg lenger enn til det enkelte vers. I den strofen hvor der ut fra formhistorisk og funksjonalistisk synspunkt er mest av indre sammenheng mellem enkeltversene, sluttstrofen v. 169–176, forekommer *ɛedot* ikke i den overleverte tekstform.

Ingen av utsagnene om Herrens *ɛedot* synes å antyde noget spesielt karakteristisk ved denne benevnelsen til forskjell fra de andre. Det gir lykke å holde den, og dette er enstydig med å søke helhjertet hen til ham, v. 2. De anviser veien til et glederikt liv og er derfor mer verd enn all verdens rikdom v. 14, for ikke å tale om uredelig vinning v. 36; de er dikterens lyst, fordi de alltid «råder ham», viser ham den rette vei v. 24; han elsker dem meget høyt v. 167. Derfor er han også fast besluttet på å overholde dem v. 59, 111. Gudfryktighet beror på at man «kjenner», dvs. også praktiserer dem v. 79. Det er også den trygghet man har i livets farer v. 95. Det er derfor om å gjøre å trenge stadig dypere inn i dem, tilegne seg dem både i tanke og gjerning, en «innsikt» som man trenger Guds hjelp til v. 125. I kraft av sine *ɛedot* vil Herren sikkert forkaste de ugudelige, også derfor «elsker» dikteren dem v. 119. De «er under på under» v. 129 — det er underfullt for den innsiktsfulle å se hvor viselig de styrer med lykke eller ulykke, alt efter som man stiller seg til dem. De er uforanderlige riktige, uttrykker så å si selve livsloven, så den som har fått «innsikt» i dem kan virkelig få leve v. 144, aml. 152. Ingen makt skal få ham til å gå fra dem v. 157. Han påberoper seg sin troskap mot dem som motiv for bønnen om hjelp v. 22, 31, og lover i såfall

å holde dem (enda ivrigere) v. 88; å få se dette turde være et motiv for Gud å fri ham ut og la ham få leve v. 88, 146. Så vil han også frimodig avlegge vidnesbyrd tilmed «for konger» om hvor velsignelsesrikt det er å følge dem v. 46. Alt dette sier dikteren, til dels i de samme, til dels i lignenede ord, om alle de andre 7 termene. Og heller ikke når det gjelder Guds *ɛedot*, mangler forjettelsesmomentet ved siden av budmomentet; der er tilsagt «liv» for dem som følger dem.

Følger man konjekturen i BH 172b og setter inn *ɛedotækå* istedfr. et av de 2 *miṣwotækå* i sluttstrofen, får vi høre at Guds *ɛedot* er *ṣædæq*, de uttrykker selve livsloven (se ndfr. III 2d) — det er nettopp derfor at det å følge dem er veien til liv. —

I ingen av disse utsagnene trær forestillingen om Guds *ɛedot* som «vidnesbyrd» om ham særlig frem. Det måtte være i utsagnet om at de er «rette»: de vidner om Guds rettferd; dessuten kan vel nevnes at de er evige, faste og uforanderlige, og forsåvidt kan sies å hå noget av de kosmiske lovers art. At de er «faste» og evig gyldige og underfulle kan inneslutte en forestilling om at de vidner om Guds visdom og underfulle verdensstyre og forsåvidt er (selv)vidnesbyrd om Gud. Men aksentuert er vidnesbyrdtanken ikke.

Forsåvidt kunde vi uten skade oversette ordet i 119 med et eller annet ord for lov eller bud.

f) Vårt siste spørsmål blir da: har denne sammenhengen mellem «vidnesbyrd» og guddommelig lovbud vært dikteren av Sl 119 bevisst? Rent generelt er å si at han selvfølgelig må ha kjent betydningen «vidnesbyrd». Som vi har sett var *ɛedut* i denne mening enda levende hebraisk på Siraks tid, og altså nettopp i de kretser som dikteren av 119 utvilsomt har tilhørt. Mellem hans sentenser og visdomsdiktningens vanlige stil er der et nært slektskap. Men det han sier om Jahves *ɛedot*, røber ikke noget sikkert om hvorvidt assosiasjonen vidnesbyrd — lovbud har vært fremme i hans bevisste tanke, da han med kunst og flid formet sine alfabetiske sentenser.

Men der er kanskje visse spor å finne. I v. 24 kaller han Jahves *ɛedot* for *'anše ɛäṣåti*, «mine rådsmenn», de som råder og dirigerer hans vandel. En *'iš ɛeṣå* er vel efter hebr. oppfatning en som både råder til og «bevidner» den vei som skal følges, og setter igjennem at den blir fulgt, just fordi han «bevidner» at den er den rette. — En antydning ligger der kanskje også i v. 46, hvor han lover å avlegge vidnesbyrd «for konger» som velsignelsen ved å følge Guds lovbud. Er det tilfeldig at han nettopp her velger ordet *ɛedot*? At disse «er under på under» v. 129, kan vel ha minnet ham om den Gud hvis vesen og navn er «underfull», fordi de nettopp var vidnesbyrd om dette. I v. 138 kan man også finne den medklingende assosiasjon at de er vidnesbyrd om Guds rettferdighet og trofasthet. — Dette er usikre spor, men kanskje likevel spor.

g) Men med alt dette er vi ikke kommet til hvad som in casu vilde være den beste norske gjengivelse av ordet.

Det er ihvertfall klart at når det gjelder den rent tekniske bruk av ordet hos P, er oversettelsen «vidnesbyrdet», «vidnesbyrdets ark» osv. helt ubrukelig. Her vil noget slikt som «paktsloven» være det beste; sml. ovenfor om Messels overs. i GTMMM I. Når det gjelder *eedot* i Pentateuken om de enkelte lovbud, er heller ikke «vidnesbyrd» brukbart. Da vilde «kunngjørelser», som er brukt i GTMMM I til Dt 4:45, være bedre. Men det er for svakt for den absolutte bydende karakter av «lov», som ordet har i Dt og deuteronomistisk litteratur. — Heller ikke «forsikringer», som man ut fra etymologien, sml. Köhlers «Mahnzeichen», kunde tenke på, strekker til for å dekke det betydningsinnhold ordet har i lovspråket. Derimot kan der være grunn til å overveie om ikke ordet «åpenbaring» (sml. ovfr. c om «selvbevidnelsen») dekker det som P-språkbruken mener: åpenbarings-budene, åpenbarings-tavlene, åpenbarings-skrinet (= skrinet med åpenbaringstavlene). Mindre vel synes «åpenbaring» å passe når P også i forkortende terminologi taler om *eedut*-boligen og *eedut*-forhenget = forhenget foran rummet hvor *eedut*-skrinet står. Men kanskje likevel! Ifølge P «åpenbarer» jo Jahve seg for Moses over «åpenbarings(skrin-)lokket».

Men i Pentateuken for øvrig, som er bestemt av deuteronomistenes språkbruk, passer hverken «vidnesbyrd» eller «åpenbaring». Heller ikke når det gjelder Sl 119, gir «vidnesbyrd», og enda mindre «formaningstegn» eller lignende, noget klart uttrykk for ordets mening. Vil man ha frem meningen med et ord, et «begrep», er det oftest, som bekjent, ikke etymologien som ruver, men den betydning som bruken og historien har lagt inn i det.

Betydningen «vidnesbyrd» ligger i hvert fall helt i bakgrunnen av dikterens bevissthet. Og er ikke det norske «vidnesbyrd» for ensidig til å vekke den forestillingen som både for Deuteronomium og for dikteren av 119 er hovedsaken: de evige, uforanderlige regler og ordninger for livsførselen, som garanterer et lykkelig liv, og hvis overholdelse kan påberopes overfor Gud? Kan vi, under henvisning til det moment av det faste uforanderlige i de ordninger som Guds *eedot* har institusjonert, bruke ordet «ordninger»? Eller er det ikke, under henvisning til den rimeligste oversettelse av *ha-eedut* i Pentateuken, best å bli stående ved det mer ubestemte «lovbud», som i hvert fall uttrykker en hovedsak ved ordet? Jeg foreslår «lovbud».

NOTER:

[1] Om denne salmearten se forf.s Offersang og Sangoffer, 1951, s. 249 ff, sml. s. 194 ff, 231 ff; GTMMM IV, s. 13 ff. — Når Gunkel (Komm.) ut fra de forskjellige stilelementer som dikteren har brukt, definerer salmen som «ein Mischgedicht», så er dermed naturligvis intet sagt om salmens intensjon og indre karakter, og heller ikke som formal karakteristikk er det treffende.

[2] Se Offersang, s. 205 f, 234 f, 259.

[3] Om løftet i klagesalmene se Offersang, s. 218 f, 235 f, 259.

[4] Offersang, s. 376.

[5] Offersang, s. 425 ff; GTMMM IV, s. 23 f.

[6] Om dette motivet se Offersang, s. 206 f, 233, 259.

[7] Se Offersang, s. 329 ff.

[8] Om sammenhengen mellem *ḥoq*, *ḥuqqim* og den kosmiske «ordning» og dens «lover», se S. Aalen, Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis', Oslo 1956, s. 159 f; Mowinckel i Supplements to Vetus Testamentum I, Leiden 1953, s. 90 ff.

[9] Johs. Pedersen, Israel III–IV, s. 514 (anm. 1 til s. 154) helder til avledningen fra *wɛd*, enda han oversetter *'ohæl ɛedut* med «Bevidnelsens Telt». Men han henviser også til betydningslikheten med arab *ɛahd*, og det han opplyser om dette ordet i Der Eid bei den Semiten, s. 7 ff, tyder snarere på roten *ɛwd*, som arab. *ɛhd* i så fall er en sideform til.

[9a] Lat meg til belysning av hvad institusjonene betyr for jødedommen, sitere en moderne jødisk forfatter, Moses Hess, en av sionismens åndelige fedre: «Die grösste Strafe, die uns dafür auferlegt wurde, dass wir von dem uns durch die göttliche Vorsehung vorgezeichneten Weg abgewichen sind, jene die unser Volk stets am meisten niedergedrückt hat, ist, dass wir, seit dem wir das Land verloren haben, Gott nicht durch Institutionen dienen können» (sitert efter M. Buber, Israel und Palästina, Zürich 1950, s. 150).

[10] Sml. Johs. Pedersen, Israel I–II, s. 315.

LITTERATUR

DØDEHAVSTEKSTERNE. I oversættelse med noter ved Eduard Nielsen og Benedikt Otzen. 2. utg. Gads forlag København 1959 (246 s.).

Den foreliggende oversettelse omfatter storparten av de tekster som hittil har vært offentliggjort, nemlig alle rullene fra det første funnet, unntatt det arameiske «Genesis apokryfon» som enda ikke er fullstendig publisert. Man finner altså her oversettelse av Habakkuk-kommentaren, Sekthåndboken (Disciplinrullen), de fleste av Takkesalmene, og Krigsrullen. Dertil kommer også noen av de mindre tekster som er kommet til senere, fragment av en Mikakommentar og en Nahumkommentar, videre «Sektregelen» (1 Q Sa. — Hvorfor ikke også lovprisningene i 1 Q Sb ?) og et bruddstykke kalt «Hemmelighetenes bok» (1 Q Myst). Oversetterne, professor Nielsen i København og undervisningsassistent Otzen i Aarhus, har kunnet dra nytte av tidligere oversettelser og forskninger, og har levert et utmerket arbeid. Notene er knappe, men innholdsmettede og sindige. Formen er slik at oversettelsen vil være til like stor nytte for dem som ønsker å lese tekstene igjennom for å få et selvstendig inntrykk, og for dem som trenger å ha en god oversettelse som utgangspunkt eller hjelpemiddel ved studium av grunntekstene. At oversettelsen etter et års forløp kom ut i ny utgave, viser at den har funnet lesere, slik den fortjener.

N. A. Dahl.

LOVEN OG DE 8 TERMINI I SL 119

AV SIGMUND MOWINCKEL

III. *Dikterens syn på Loven.*

1. Er det så at *tôrå* omfatter alle andre 7 termini, kunde man kanskje være tilbøyelig til å drage den slutning at disse 7 betegner forskjellige grupper, eller kategorier av bud som inneholdes i Loven. Det vilde være en feilslutning. De er i virkeligheten bare forskjellige betegnelser for alle de bud som er samlet i Loven.

a) Riktignok har der engang vært en viss skjelning mellem nogen av termene. Som A. Alt har påvist[11], er der i hovedsaken to kildespring for og to karakteristiske formuleringer av israelittisk rett: den sivile og kriminelle rett og den sakrale rett. Den første stemmer i stor utstrekning både i innhold og form overens med fellesorientalsk, i siste instans sumerisk-babylonisk lov og rett, og er overtatt av Israel fra kanaaneerne. Det er en rettsregel av denne art som kalles en *mišpåṭ*, en domskjennelse som gjennem sin bruk som præcedens er blitt til en «lov», en lovparagraf. Det er en oppr. selvstendig samling slike lover som er overlevert i Ex 21:1–22:17(27), og som i overskriften uttrykkelig er betegnet som *mišpåṭim*. — Formen for en *mišpåṭ* er den fellesorientalske «Hvis en mann har gjort det og det, så skal der forholdes slik og slik».

Den annen kategori, sakralretten stammer fra prestenes «rettledninger» i Jahves navn og den retts-tradisjon som den har skapt. Den kan betegnes rent omfattende som *dĕbårim* (fra Jahve), eller spesiellere som hans «rettledninger» *tôrot* (se II 1). En slik avgjørelse kunde selvsagt også betegnes som et *'imrå*, nmlg. fra Jahve. Formen for en *tôrå* er oftest den apodiktiske «Du skal, resp. skal ikke gjøre det og det». Efter dens bydende innhold og form har man også kunnet kalle den en «befaling» (*miṣwå*).

Til denne sakralrettslige sfære har også ordet *ḥoq* hørt, hvis det er riktig at det først har vært brukt om helligdommens leges sacrae. For sakralrettslig opphav taler også den omstendighet at det er det hyppigst brukte ord om Jahves påbud. Intet tyder på at det nogen gang har betegnet et eget innholdsmessig avgrenset område av de gjeldende bud. — *ɛedut* brukes bare, så vi, om religiøs-kultiske bud av det mest forskjelligartede innhold. Hvis der kan sluttes noget av bare de to stedene Sl 81:6 og 122:4, kunde man anta at ordet fortrinsvis var brukt om slike kultisk-rituelle regler som hadde preg av en institusjon. I samme retning kunde den senere tekniske bruk av ordet om «pakten» (sml. «paktsarken» osv.) tale.

Fra det administrative og militære liv synes *piqqudim* å stamme. Ordet, som er et fremmedord, er blitt overført også på Jahves befalinger og forordninger.

Også for det eldste Israel, som i Orienten — og de gamle kulturer overhode — hadde retten sin kilde og sin garanti i guddommen. Et vidnesbyrd om dette er navnet: *ɛÊn mišpât* om en av kildene i Kadesj-området; sml. den etiologiske overlevering i Ex 15:25b. Det har meget snart ført til at også de overtatte *mišpâṭim* er blitt oppfattet som Jahves *mišp*. Den meningen har ordet allerede i overskriften i Ex 21:1. Og blandingen av de to stilformene i slutten av *mišpâṭ*-samlingen Ex 22:17–27 tyder på at man ikke lenger har gjort nogen vesentlig forskjell mellem *mišpâṭim* og *dĕbârim*, selv om man kanskje har hatt en følelse av at de opprinnelig betegnet to typer av lover.

Dette stadium av begrepshistorien avspeiles litterært i den sammenfletning av forskjellige kilder og overleveringer som foreligger i Ex 20–24; 32–34. Ser man her bort fra P-stykkene, incl. hele kp. 25–31, så er denne Sinai-perikopen likevel et av de avsnitt som tydeligst er flettet sammen av to parallelle «kilder», som vi her gjerne kan kalle for J og E, selv om man tar avstand fra den konsekvente tokildehypotese (to paralleltløpende sagaverker J og E). J har her fortalt om de 10 *dĕbârim* som pakten blev sluttet på grunnlag av; de finnes nu i kp. 34. «E» har også fortalt om en rekke *dĕbârim* som paktsgrunnlag. De består av en sterkt utvidet parallell til J's og finnes nu i kp. 20:23–26; 22:28–23:19. I denne *dĕbârim*-samlingen er så — om før eller efter sammensrbeidelsen med J, er her likegyldig —

innfelt *mišpåt*-samlingen (M) kp. 21:1–22:27. Dette har ført til at i 24:3 har redaktøren til «Jahves *dĕbårim*» føyd ordene «og alle domsreglene» (*mišpåṭim*), med tanke på 21:1.[12]

b) Lovboken Dt inneholder, sett fra formens side både *tôrot* og *mišpåṭim* om hverandre. Noget forsøk fra lovgiverens side på å sondre mellem dem, kan ikke sees å være gjort. I de forskjellige overskrifter møter vi den sammenstilling av de forskjellige termini som er nevnt flere ganger ovenfor. Karakteristisk nok er der praktisk talt alltid brukt flertall: lovboken er en samling av alle de befalinger fra Jahve, som skal gjelde for paktsfolket. Som det sammenfattende fellesord bruker lovgiveren *dĕbårim*: «Dette er de *dĕbårim* som Moses talte til hele folket» 1:1. Summen av disse Jahve-«ord» uttrykkes ved *tôrå*: «Denne *tôrå*» 1:5; «Dette er den *tôrå* som Moses la frem for israelittene» 4:44. Hvad der ligger i begrepet sies oppregnende i 4:45: «Dette er de *ɛedot* og *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som» osv. 4:45. Sammenfattende brukes også entallet *miṣwå*, som her er enstydig med *tôrå*: «Dette er den *miṣwå*, de *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som Jahve påbød» 6:1. I neste vers har vi *miṣwå* i flertall: «du skal frykte Jahve og holde alle de *miṣwot* og *ḥuqqim* som jeg påbyr deg idag» 6:2. «Jahves *miṣwot* og *ɛedot* og *ḥuqqim*» 6:17. «De *ɛedot* og *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som Jahve har budt dere» (*ṣiwwå*) 6:20 sammenfattes i v. 24 «alle disse *ḥuqqim*» og i v. 25 som «hele denne *miṣwå*'en», som i 6:2;11:8; det samme er ment med flertallet «Jahves *miṣwot*» 11:27. I 7:11 har vi både det sammenfattende «denne *miṣwå*-en» og «de *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som» osv. I 8:2 sammenfattende «hans *miṣwot*». I 8:11 «hans *miṣwot* og *mišpåṭim* og *ḥuqqim*». «Jahves *miṣwot* og *ḥuqqim*» 10:13. I 11:1 «hans *ḥuqqim* og *mišpåṭim* og *miṣwot*»; kortere i 11:32 «alle de *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som» osv. Og endelig den nye overskriften i 12:1: «Dette er de *ḥuqqim* og *mišpåṭim* som» osv. Den samme deuteronomistiske språkbruk i 1 Kg 2:3 «Jahves *ḥuqqim* og *miṣwot* og *mišpåṭim* og *ɛedot*, som er skrevet i Moseloven»; 2 Kg 23:3 de *miṣwot* og *ɛedot* og *ḥuqqim*, ved siden av «de pakts-*debårim* som er skrevet i denne boken» (d. e. Josia-loven); hans *ḥuqqim* og *ɛedot* 2 Kg 17:15; se Jer 44:23 Jahves *ḥuqqim* og *ɛedot* (i et deuteronomiserende avsnitt). Sml. også 2 Kr 34:31. Sml. også Jahves *miṣwot* og *ɛedot* som sammenfatning av Lovens innhold Neh 9:34.

c) Det fremgår klart av denne oversikten at alle disse sammen-

stillingene, både de kortere og de lengere, i virkeligheten betyr ganske det samme: Alle Jahves bud av en hvilken som helst art og et hvilket som helst innhold. Nogen betydningsnyansering er ikke tilsiktet. Uttrykkene er enten sammenfattende dem alle i ett enkelt begrep, eller pleroforistisk retorisk oppregnende, uten tanke på nogen begrepsdefinisjon. Det man kan merke seg, er at foruten det rent poetiske ord *'imrå* mangler her *piqqudim*. Det kan støtte den formodning at dette oppr. «verdslige» ordet først sent er blitt brukt om Jahves lovbud — hvis det da ikke overhode er et sent ord. Ellers kan man trygt si at hvert enkelt av de 6 kan representere dem alle sammen. Lovgiveren er seg ikke bevisst nogen definisjonsmessig eller innholdsmessig forskjell mellom dem. Både *dåbår*, *tôrå*, *miṣwå* og *ɛedut* brukes som sammenfattende ord; det kunde ha vært gjort med de to andre også.

2. Forholder saken seg slik allerede i Loven selv, venter man ikke at det skal være annerledes hos dikteren av Sl 119. Det stadfestes ved en oversikt over hvad han overhode har å si både om «Loven» under ett og om de enkelte termini. For å si det med en gang: der er ingen forskjell.

a) Selvfølgelig skal de alle «holdes». «Selv har du gitt dine forordninger forat de skal holdes nøye» v. 4. Det inneholder salmen en rekke uttrykk for. Det vanligste er *šåmar* «vokte på, ta i akt». Om Guds *tôrå* v. 34, 44, 55, 136; hans *miṣwot* v. 60; hans *piqqudim* v. 4, 63, 134, 168; hans *ḥuqqim* v. 5, 8; hans *mišpåṭim* v. 106; hans *dĕbårim* v. 9, 17, 57, 101; hans *'imrå* v. 67, 158; hans *ɛedot* v. 88, 146, 167, 168.

Hyppig er også *nåṣar* «gi akt på, vokte på, bevare». Om Guds *tôrå* v. 34; hans *miṣwot* v. 115; hans *piqqudim* v. 56, 69, 100; hans *ḥuqqim* v. 33, 145; hans *ɛedot* v. 2, 23, 129. — Begge verbene betyr «overholde».

Han taler også om å «gjøre» *ɛåśå* (efter) budene: *miṣwot* v. 166; *ḥuqqim* v. 112, *mišpåṭim* v. 121.

Et mer billedlig uttrykk er «gå på» budenes vei» *hålak;* «løpe» *ruṣ*; «gå bent frem *yiššar* på veien». Veien er den som vises av Guds *tôrå* v. 1, av hans *miṣwot* v. 32, 35, hans *piqqudim* v. 128, hans *dĕbårim* v. 3. Se ndfr. h. — I dette uttrykket ligger naturligvis innesluttet forestillingen om målet den fører til, se ndfr. j, k.

b) Gang på gang forsikrer da også dikteren at han har holdt

og holder Guds *tôrå* v. 55; hans *miṣwot* v. 115, 166; hans *piqqudim* v. 56, 69, 138, 145, 168, 173; hans *ḥuqqim* v. 145; hans *mišpåṭim* v. 106, 121, hans *dĕbårim* v. 57, 101, hans *'imrå* v. 11, 67, hans *ɛedot* v. 23, 31, 59, 88, 95 («akter på dem» *'ætbonen*), 112, 146. Han «har valgt» hans *piqqudim* v. 173 og går bent frem efter dem v. 123 og ber om Guds hjelp til å kunne følge dem v. 80; han «frykter» hans *mišpåṭim* v. 120; han «gjemmer hans *'imrå* i sitt hjerte» v. 11 og har «lovet å holde» hans *dĕbårim* v. 57 og hans *ɛedot* v. 146, og det står han fast ved i alle trengsler v. 95, hvor saken uttrykkes ved vb. *hitbonen* «være oppmerksom på». I denne sak står han sammen med alle «de gudfryktige», som også «kjenner», dvs. står i et positivt livsforhold til Guds *ɛedot* v. 79 og holder hans *piqqudim* v. 63.

Med samme mening forsikrer han at han «ikke har glemt» og ikke vil glemme Jahves *tôrå* v. 61, 109, 154; hans *miṣwot* v. 176; hans *piqqudim* v. 93, 141; hans *ḥuqqim* v. 83; hans *dĕbårim* v. 16. Han har «ikke bøyd av fra» hans *tôrå* v. 51, «ikke faret vill fra» hans *miṣwot* v. 10, har «ikke sviktet» hans *piqqudim* v. 87, 110, og «viker ikke fra» hans *ɛedot* v. 157.

De ugudelige derimot (*rĕšåɛim*, v. 53, 61, 95, 110), «de frekke» (*zedim* v. 21, 51, 85, 69), «svikerne» (*bogĕdim* v. 158), «de ustadige» (*seɛɛafim* v. 113; Köhler oversetter «de foraktelige»), «ugjerningsmennene» (*měreɛim* v. 115), som tillike er dikterens fiender (v. 150), det karakteristiske ved dem er at de «bryter», «ikke holder», «glemmer», «går seg bort fra» Jahves *tôrå* v. 51, 53, 61, 86, 113, 126, 136, 150, hans *miṣwot* v. 21, 115, hans *piqqudim* v. 69, 110, 118, hans *dĕbårim* v. 139, hans *'imra* v. 158, hans *ɛedot* v. 95.

c) Om Lovens bud bruker dikteren alle de høye ord som hymnediktningen ellers brukte om Gud selv. Evige er hans *mišpåṭim* v. 160, hans *ɛedot* v. 144, 152, hans *dĕbårim* v. 89 og 160. Ved dem er verden blitt skapt v. 89; det samme sies kanskje også om hans *'imrå* v. 90; hans *mišpåṭim* oppholder altet v. 91. Altomfattende er hans *miṣwot* v. 96, et utsagn som ikke bare går på lovenes dirigering av menneskenes liv, men også på deres kosmiske betydning, sml. v. 91 og ndfr. d.

d) Om Guds hele *tôrå* v. 172 og om hans *miṣwot* v. 151, hans *mišpåṭim* v. 43 og hans *dĕbårim* v. 160, heter det at de er «sannhet», *'æmæt*. Buhl oppfatter dette som enstydig med *'æmunå*, som tillegges

Guds *mišpåṭim* v. 30, 75, 86, 138, og oversetter «trofasthet». Efter det som er sagt ovenfor om *mišpåṭim*'s forjettelseskarakter, kunde kanskje v. 30 oppfattes slik. Men når det heter «jeg har valgt meg *'æmunå*-veien, jeg lengter efter dine *mišpåṭim*», så ligger det ubetinget nærmere å tolke: «jeg har valgt meg sannhetens vei (og som følge derav) lengter jeg efter (oppfyllelsen av) dine dommer». «Sannhetens vei» er da den vei som Loven, «sannheten», foreskriver, og som løftene er knyttet til. *'ămunå* står da her i samme betydning som *'ămæt*. At *'ămunå* i v. 86 betyr «sannhet», fremgår av den antitetiske parallellisme med *šæqær* «løgn» (se ndfr. e). I v. 75 og 138 ligger det nærmest å oversette *'ămæt* med «trofasthet». Men også her spiller betydningen «sannhet» med; nettopp fordi Gud og hans Lov er «sannheten», som ingen av dem kan vike fra, er han også trofast mot dem som setter sin lit til ham.

At Loven og dens bud er «sannhet», betyr da ikke bare at budene er «rette og riktige», rettferdige, som man kanskje kunde ville slutte av parallellismen med *ṣĕdåqå* v. 143, men at de er «sannheten» i absolutt mening, slik som dette begrepet forekommer både i Johannesevangeliet og i Qumrantekstene. Det er ikke nok å konstatere at sannheten betegner Guds vilje, slik den er åpenbaret i Loven. Man må spørre: hvorfor kalles denne åpenbaringen for «sannheten»? Svaret kan neppe være noget annet enn dette: fordi budene gir uttrykk for Lovens overensstemmelse med verdensaltets og tilværets faktiske og gudbestemte ordning, dets på en gang kosmiske og moralske lovmessighet, som gjør at den eneste mulige vei til liv og lykke er å følge «sannhetens vei» og «Lovens bud»; det motsatte er likeså tåpelig og hevner seg like så sikkert som å ville gå på vannet eller sette seg i ilden, se ovfr. II 4. Denne Lovens kosmiske karakter er det som kommer til uttrykk, når det heter om Guds *miṣwot* at de er «altomfattende» v. 96, at verden er skapt ved hans *dĕbårim* v. 89, og at hans *mišpåṭim* oppholder altet, *hakkol* v. 91; se ovfr. c. Det samme er i virkeligheten ment, når dikteren taler om Lovens (v. 143) og Guds (v. 40, 138, 142, 160) *ṣædæq* og *ṣĕdåqå*. Disse ordene betegner ikke (bare) Guds «rettferdighet» i judisiell eller moralsk mening, men i første rekke hans «retthet», hans «rett-makt» — om vi kan lage et slikt ord —, i kraft av hvilken han både har skapt universet og oppholder det med dets lover (*ḥuqqot*), som på engang er — for å bruke moderne

begreper — kosmiske, biologiske og moralske. Denne «rett-makt» er kommet til uttrykk i Loven, og med den styrer han både verdens og historiens gang og alle de enkelte livsveseners lagnad.[13] — Det er i denne mening Loven er «sannheten» og uttrykker hele virkelighetens lov. «Summen av dine *dĕbårim* er «sannheten» (*'æmæt*) v. 160. Og derfor er det også Loven «består til evig» (se ovfr. c), og det samme gjelder ifølge v. 160 om alle de *mišpåṭim* som er sprunget frem av Guds «rett-makt», *ṣædæq*, som her står som parallellbegrep til *'æmæt*.

«Sannhetens ord i min munn» v. 43 er da ikke «det i de Frommes Redning liggende Sannhedsbevis, som Gud vilde tage ud af deres Mund ved ikke at opfylde deres Bøn» (Buhl), men de Lovens ord som dikteren har både i sitt hjerte v. 11 og i sin munn, og som gjør at han «bier på» (virkeliggjørelsen av) dine dommer»; skulde den ikke komme, vilde nemlig han beskjemmet måtte la være å føre disse ord i munnen, eller kanskje heller: vilde han gå til grunne og forstumme for alltid: Gud vilde «ta ordene ut av hans munn». — Han er seg fullt bevisst at han går på sannhetens vei v. 30. Det viser at «sannheten» for ham ikke bare er noget som skal holdes for sant og troes, men noget som krever gjerning. Sannhetens vei er til å gå på. Den er den tilforlatelige vei — også dette momentet ligger i *'æmæt* — fordi den er i overensstemmelse med hele tilværets gudbestemte lov og derfor er den eneste som fører til *šålom*, men da man også gå den. Denne tanken møter vi også ellers i salmediktningen: «vandre i Guds sannhet» 25:5; 26:3; 86:11. Forestillingen ligger meget nær opp til det esseisk-johanneiske «gjøre sannhetens».[14]

e) At denne oppfatning av «sannheten» er den riktige, stadfestes ved at dikteren ofte setter Loven opp som motsetning til løgnen. Det sies både om Guds *tôrå* v. 29, 163, om hans *piqqudim* v. 118, 128, hans *dĕbårim* v. 37 og hans *'imrå* v. 133. Om «løgnen» brukes *šæqær* v. 29, 118, 128, 163; *šåw'* v. 37 og *'åwæn* v. 133. I v. 118 betegner *šæqær* løgnaktige ord og baktalelser, slike som man kan vente av dem «som har forvillet seg bort fra» Guds *ḥuqqim*. I v. 128 derimot er «løgnens» vei selvsagt det motsatte av «sannhetens vei» v. 30, og den samme absolutte betydning har ordet i v. 163, hvor det står i klar antitetisk parallellisme med «din *tôrå*». Når derfor dikteren i v. 29, hvor ordet også står i antitetisk parallelisme med *tôrå*, ber om at Gud må ta «løgnord» bort fra hans munn, så betegner det en-

hver tale som ikke er i overensstemmelse med Lovens sannhet. «Løgnen» er kort sagt den ferd (og tale) som fører til fordervelse, likeså visst som «sannhetens vei» fører til liv og lykke. — Det stadfestes ved bruken av *šåw'* v. 37; dette ordet betegner nettopp det som fører til forderv,[15] og det samme er enda klarere tilfelle med *'åwæn* v. 133, som også inneslutter i seg forestillingene om trolldoms- og avgudsmakter og deres ferd og det onde de fører over et menneske.[16] Uttrykkelig ber dikteren her om åt «ingen slags *'åwæn* må få makten over ham».

Å «gå på løgnens vei» er derfor det samme som ikke å holde Loven v. 29, 128.

f) Fordi Loven er uttrykk for Guds verdensoppholdende «rettet» (*ṣædæq*), kan dikteren også bruke dette ordet om Lovens bud. Rette og riktige er Guds *miṣwot* v. 172, hans *mišpåṭim* v. 7, 62, 75, 106, 160, 164; hans *'imrå* v. 123; hans *ɛedot* v. 138, 144. Om hans *mišpåṭim* brukes v. 137 det synonyme *yošær*, fordi han i 1ste versledd hadde brukt *ṣaddiq* om Jahve selv. Når det gjelder «dommene» spiller naturligvis den mer judisielle betydning «rettferdige» med.

g) Når det i parallelisme med *ṣædæq* i v. 75 heter om Jahves *mišpåṭim*, at de er anvendt på dikteren i *'æmunå*, og i v. 138 om hans *ɛedot*, at de er påbudt i *'æmunå*, så er dette ordet her som så ofte uttrykk for Guds trofasthet; det var i sin trofasthet Gud brukte sine «dommer» til å «ydmyke ham»; i sin paktstroskap har han påbudt sine *ɛedot*. Sml. ovenfor d.

h) Når Loven og dens bud er slik, er det også gitt at de viser den rette vei. Dette sies om Guds *miṣwot* v. 32, 35; om hans *piqqudim* v. 128 (motsatt «løgnens vei»); hans *ḥuqqim* v. 14, 33; hans *mišpåṭim* v. 30; hans *ɛedot* v. 2, 31, 59, 146. Denne «veien» *dæræk* er «sannhetens vei» v. 30. De som «velger den» v. 30, 173, er de som «søker helhjertet til Gud» v. 2, 10; de «som vandrer efter hans *tôrå*, er også de som er «fullkomne med hensyn til veien» *tĕmimê dæræk* v. 1. Der hvor Guds *'imrå* viser veien, kan man gå stødig og trygt v. 133. Sml. ovfr. a og d.

i) Loven er derfor kilden til visdom. Det sies om Guds *miṣwot* v. 98, hans *piqqudim* 100, 104, hans *dĕbårim* v. 130, hans *ɛedot* v. 99, 144. Hans *miṣwot* verner mot villfarelse v. 10. Dikteren kaller Guds

ɛedot for «sine rådsmenn» v. 24; det betyr ikke bare rådgivere, men også de som styrer og råder for hans ferd.

j) Loven tilsier, gir og opphol der liv, og det omfatter for dikteren både det vi kaller det fysiske og det åndelige liv, «liv» i fulleste mening, det som også kan uttrykkes med *šålom*. Det gjelder Guds *tôrå* som helhet v. 92, og dermed alle hans *piqqudim* v. 40, 93, hans *mišpåṭim* v. 149, 156, hans *dĕbårim* v. 25, 37, 107, 169, hans *'imrå* v. 50, 116, 154, hans *ɛedot* v. 95, 144.

k) Det samme innhold har begrepet frelse. Og begge refererer seg hos dikteren både til frelse og oppholdelse av livet i sin alminnelighet, men også i den konkrete trengsel han befinner seg i. Ordet betyr jo egentlig «vidde», rummelige kår, det motsatte av «trengsel». Predikatet «frelsende» tillegges Guds *piqqudim* v. 80, hans *mišpåṭim* v. 58, 123, 170, hans *'imrå* v. 41. Samme mening har det om hans *mišpåṭim* at de er «gode» v. 39, og at hans *dĕbårim* tilsier «godt» v. 65.

l) Derfor gir Loven også trygghet: *tôrå* v. 165; *miṣwot* v. 6; *mišpåṭim* v. 52. Den gir håp og trøst: *dĕbårim* v. 49, 107; *'imrå* v. 76, 82, og er derfor gjenstand for tillit og tro: *miṣwot* v. 66; *dĕbårim* v. 42, 114, 147. Sml. v. 24: slike «rådsmenn» (se ovfr. i) kan man stole trygt på.

I nøden «bier han på» Guds *mišpåṭim* v. 43 og *dĕbårim* v. 81, 114, 147, «fortæres av lengsel» efter hans *mišpåṭim* v. 20, se II 5c.

Han ber om at han «ikke må bli til skamme» når han «klynger seg til» Guds *ɛedot* v. 31; den som holder seg til hans *miṣwot* v. 6 og *piqqudim* v. 80, «blir ikke til skamme».

Salige derfor den som «vandrer» på *tôrå*'ens vei v. 1 og holder Guds *ɛedot* v. 2!

m) Det er derfor ikke bare en nødvendighet, men en trang for dikteren å «lære seg» Guds Lov. Det skal vi komme nærmere inn på nedenfor IV 1.

n) Også nødvendigheten av hjelp til å lære Loven skal vi komme nærmere inn på nedenfor IV 1.

o) «Underfull», kan derfor dikteren sammenfattende si, er Guds *tôrå* v. 18, hans *piqqudim* v. 27, hans *ɛedot* v. 129. — Kosteligere enn gull og sølv og alle rikdommer er hans *'imrå* v. 140, hans *ɛedot* v. 14; «søtere enn honning» er hans *'imrå* v. 103.

p) Gang på gang gjentar han at han har sin lyst og glede

i Guds *tôrå* v. 70, 77, 92, 174; i hans *miṣwot* v. 47, 142, hans *piqqudim* v. 16, hans *'imrå* v. 162, hans *εedot* v. 14, 24, 111, 167. — Han «elsker» hans *tôrå* v. 97, 113, 163, 165, hans *miṣwot* v. 35 («har behag i» *ḥåfas*), 127; hans *piqqudim* v. 159, hans *'imrå* v. 140, hans *εedot* v. 167. Hans *miṣwot* v. 131 og *piqqudim* v. 40 er gjenstand for hans attrå. De gudfryktige er «de som elsker din *tôrå*» v. 165.

q) Derfor er de også gjenstand for lovprisning: *ḥuqqim* v. 54, 171; *mišpåṭim* v. 62, 164, 175; *'imrå* v. 172. «De er blitt meg til sang» v. 54. Om sangofferet se ndfr. IV 2 (s. 144).

3. Det turde gå klart nok frem av denne oversikten at for dikteren er der ingen, hverken materiell eller formell forskjell mellem *miṣwot*, *ḥuqqim* osv. Om dem alle sies de samme ting; de har samme vesen og virkning og virksomhetsområde, og om dem alle sies det samme som også sies om Loven som helhet og enhet. At det ene eller det annet av de 8 uttrykkene stundom mangler under den ene eller den annen av rubrikkene ovenfor, kan ikke være annet enn en tilfeldighet. Det vilde antagelig være litt annerledes hvis salmens tekst hadde foreligget i den form som antagelig har vært den opprinnelige: alle 8 termene nevnt 1 gang hver i hver strofe.

Ved alle 8 trær både Lovens karakter av bud og av nådige tilsagn og forjettelser mer eller mindre frem. Den eneste forskjell som kan påvises, er den som vi allerede har konstatert ved gjennemgåelsen av enkelttermene, nemlig at karakteren av bud-befaling trær sterkest, nærmest enerådende frem ved *miṣwot*, *piqqudim* og *ḥuqqim*, mens forjettelsessiden trær sterkere frem ved *mišpåṭim*, *dêbårim* og *'imrå*, og ved sistnevnte er praktisk talt enerådende.

Men det betyr ikke at Loven kan deles opp i adskilte kategorier, at den består av så og så mange *miṣwot*, *piqqudim*, *εedot* osv. Loven er en helhet og en enhet. Loven som helhet er Guds *'imrå*, hans «tale», og den består helt gjennem av *dêbårim*, og disse kan også kalles *miṣwot*, *ḥuqqim*, *mišpåṭim* — som man vil, om enn i visse tankeforbindelser det ene eller det annet av disse synonymer kan foretrekkes. Ideelt sett, kunde man efter dikterens mening si at hvert eneste av dens bud inneholder en forjettelse, uttalt eller uuttalt.

— Dette er ingen ny erkjennelse. Buhl åpner sin gjennemgåelse av salmen med å konstatere at «Loven under en Række forskjellige Benævnelser nævnes i hvert eneste Vers». Men det er ikke uten

interesse å hå fått påvist dette ved en samlet undersøkelse av dikterens bruk av «benevnelsene».

IV. *Dikterens religiøse tankeverden.*

1. Dikteren lever og ånder i *Loven*. Vi har sett ovenfor III 2 hvilke egenskaper og virkninger han tillegger Loven som helhet og alle dens enkelte bud. Den er med alle sine enkeltbud og «ord» det evige og fullt adekvate («rette, riktige») uttrykk for Guds evige skaperordning og for de lover som han i og med den har satt for alt liv. Uten Loven ingen trygghet, ingen «frelse», intet liv. Men den som holder den, fordyper seg i den, elsker den, han kan regne på å få alt dette.

Den inneholder alt som er nødvendig å vite for å vandre rett; den er «altomfattende» også i denne mening. Den inneholder hele Guds åpenbarede vilje, både hans krav og bud, hans «rettledninger» til det rette liv, og hans nådige tilsagn om frelse og liv til dem som holder den, og om rettferdig inngripen hvis denne deres «rett» er krenket.

Den er rett og slett *Loven*. Guds og tilværets lov. Når dikteren kaller den «evig», så er han meget nær det rabbinske theologunemon om Lovens præeksistens.[19a] Ikke evig som bok, men som lov, som har vært i virksomhet allerede da verden blev skapt v. 84–91. Den er som sådan sannheten rett og slett (III 2 d, e).

Den er følgelig rettesnoren for alt virkelig menneskelig, gudfryktig og moralsk og «fornuftig» liv.

a) Her må vi komme tilbake til dikterens personlige forhold til Loven, den han både «holder» (III 2 b) og «elsker» og «har sin lyst og glede i» (III 2 p). Vi skal her se litt nærmere på hvad han mener når han sier at han «studerer den» og «grunner over den» og setter alt inn på å få «lært» den.

Når han sier at han vil «lære seg» Guds *mišpåṭim* v. 7, så mener han først og fremst — efter alt hvad vi vet om de lærdes studier dengang — å lære dem utenat, «gjemme dem i sitt hjerte», som han sier om Guds *'imrå* v. 11. Det er naturligvis også innesluttet i uttrykket «ikke glemme» (se ovfr. III 2 b). — Men begge uttrykkene rekker

lenger. Det hører også med at det er nødvendig å «forstå» (*hitbonen*) hans *piqqudim* v. 164, sml. v. 100 og 34, 73, 125, 130, 144, 169 (se nedfr.) Dikteren er klar over vekselvirkningen mellem teori og praksis; just fordi han har «holdt J.s *piqqudim*», har han ervervet seg en innsikt (*'ætbonen*) som er større enn de gamles v. 100, 104. Man må stå ved («fortelle») at man følger Guds *ḥuqqim*, forat han kan få lært en dem riktig v. 26.

Men det er også nødvendig med et dypere studium v. 7. Det er det som uttrykkes med verbet *dåraš*. Uttrykket *dåraš 'ælohim* betegnet i eldre tid, og for det meste enda i GT, å «søke hen til guddommen» på helgstedet, nmlg. for å få et orakel eller annen hjelp, og (eller) for å delta i kultusen der. Det vanlige objekt for *dåraš* i 119 er imidlertid ikke «Gud», men hans *piqqudim* v. 45, 94, hans *mišpåṭim* v. 155. NO oversetter her «spør efter», men det er åpenbart uriktig; dikteren behøver ikke å «spørre efter» *tôrå*-rullen; den har han sikkert eiet selv og kanskje regnet for sitt kosteligste eie. Han behøver heller ikke å spørre andre hvad der står i den, han kan den utenat; heller ikke trenger han å spørre andre om forklaringen på budene, for han er «klokere enn alle sine lærere» og «skjønner mer enn (endog) de gamle» v. 99 f. Den betydning av vb. *dåraš* som foreligger her, er uten tvil den som det har fått i mellemhebraisk-misjnisk: «granske, studere»; derav *midråš* «granskning» og resultatet av granskningen, det som man har funnet ut ved sin granskning og kan berette videre — hvad enten det nu dreier seg om en fortolkning av et bibelsted eller om historisk granskning; den siste betydning er blitt den vanlige, slik at *midråš* saklig kan gjengis med «sagathott», («sagabok» 2 Krøn 13:22); en annen sak er at denne «historiegranskning» i realiteten har resultert i lærd oppbyggelig legendedannelse. Det endrer ikke ordets egen betydning i de jødiske lærdes munn: granske og granskning.[17] — Det er dette dikteren av 119 mener når han bruker verbet *dåraš* med Jahves *piqqudim* eller *mišpåṭim* som objekt: han har «gransket», «studert» dem. Og når han et par ganger bruker uttrykket *dåraš* med Gud som objekt v. 2, 10, så fremgår det klart av parallelismen i versene at denne «søken» nettopp består i at han studerer hans *ɛedot* v. 2, ikke «farer vill» fra hans *mišpåṭim* v. 10.

Men dette studium er ikke bare en intellektuell, enn si da en filologisk, affære. Det ord dikteren oftest bruker om den er vb. *śiᵃḥ* og

subst. *śiḥå*. — *śiᵃḥ* er ikke uten videre synonymt med *dåraš*. Det betegner den indre opptatthet med og fordypelse i noget, og kan gjengives med «grunne over, gruble over (nærmere nedfr. Ekskurs). Svarer *dåraš* mer til hvad vi kan kalle den intellektuelle beskjeftigelse med Loven, betegner *śiᵃḥ* det som foregår der inne i sjelen hvor total-appercepsjonen skjer og setter følelser i gang, og som både kan resultere i visjonær gripen og ta seg uttrykk i ord. Det siste ligger imidlertid ikke i ordet selv, dette betegner helt og holdent den indre, sjelelige og affektbetonede fordypelse i saken.

Det er slik dikteren forholder seg til Guds lov. Som objekt for *śiḥå* nevner han Guds *tôrå* v. 97, hans *miṣwot* v. 98, hans *piqqudim* v. 27, 78, hans *ḥuqqim* v. 14, 23, 48, hans *'imrå* v. 148, hans *ɛedot* v. 99: «de er min *siḥå*». Vi rammer saken helt når vi sier at han gjør Loven til gjenstand for sin meditasjon. Det er betegnende at han uttrykkelig sier at det er fordypelsen i «Guds undere» betraktningen av budene fører ham inn i v. 27. Parallelt med «grunne på dine *piqqudim*» står «betrakte *hibbiṭ* dine veier» v. 15; sml. også «betrakte alle dine *miṣwot*» v. 6. Ordet betegner den tillitsfulle «seen hen til» (Num 21:9; Sl 34:6; Jes 22:11) og de slutninger troen drager av denne «betraktningen» (Jes 51:1 f; Zak 12:10). Karakteristisk er «tillitssalmen» 34, hvor *hibbiṭ* står parallelt med *dåraš 'æt yhwh* (v. 5 f), og hvor omtrent alle de samme verbene for forholdet til Jahve er brukt som i Sl 119. I 119 betegner «betrakte», «feste blikket på», den indre betraktende tenkning over. Dikteren vil «betrakte underne i din *tôrå*» v. 18; der står egtl. «ut fra din *tôrå*», de som kan leses ut fra den. *śiᵃḥ* er den «betraktende» meditering. Vi er her inne i den meditative betraktning og grubling over Guds lov og hans «underfulle» vesen, som efter hvert blev så karakteristisk for jødisk lovstudium. Både Gud og hans Lov er «underfulle» (se III 2 c); de overgår den intellektuelle begripelse; de kan bare gripes i den meditative fordypelse. Vi står her ved kildespringet til den «ortodokse» jødiske mystikk og dens «forskning», som slog ut i full blomst i Kabbala. — Dikteren vet også at meditasjonen må skje under bønn: «Jeg løfter mine hender opp til deg og grunner på (*śiᵃḥ*) dine *ḥuqqim*» v. 48.

Men dikteren er fullt klar over at her trenger han Guds hjelp. Gud må «lære ham» sin *tôrå* v. 34, sine *miṣwot* v. 73, sine *piqqudim*

v. 12, sine *ḥuqqim* v. 26, 68, 71, 127, 135, 171, sine *ɛedot* v. 64, 68, 125. Verbene som brukes her er *lammed* «lær meg (utenat)» v. 12, 26, 64, 66, 68, 71, 124, 135, 171, og *hebin* «gi meg innsikt i, lær meg å forstå» v. 34, 73, 125, 144, 169. Utenatlæring og dypere innsikt hører sammen. Men Guds — uhåndgripelige, underfulle — hjelp hører med til begge deler. Derfor ber han: «Lukk opp mine øyne, så jeg kan betrakte (*hibbiṭ*) underne i din *tôrå*» v. 18. Hvis Gud «skjuler seg for ham», kan han ikke fatte hans *miṣwot* v. 19 og hans *mišpåṭim* v. 102.

Det kan vel neppe være tvilsomt at dikteren mener at det er gjennem den meditative fordypelse og den opplevelse av Guds nærvær som den fører til, at Gud «lærer» ham å forstå det fulle innhold av Loven som Guds åpenbaring, og å rette sin livsvandel efter denne innsikt. «Min ferd har jeg fortalt deg, og du har svart meg; så lær meg nu dine *ḥuqqim*» v. 26. Han har bekjent sin vandel og opplevd Guds bønnhørende svar, og i henhold til det ber han om (mer) belæring. — Denne tanken, at Gud må lære den fromme både å kjenne og følge den vei han skal gå, møter vi også ellers i Salmene. Særlig tydelig er 148:8b, 10:

«Lær meg veien som jeg skal gå,
for til deg løfter jeg min sjel!
Lær meg å gjøre det som du vil,
for du er jo min Gud!
Lat din gode ånd nu føre meg
frem over jevnet land!»

Eller 80:11:

«Lær meg din vei, jeg vil vandre i din sannhet,
saml mitt hjerte om å frykte ditt navn!»

Se også 25:4 f.; 94:12 [18], og sml. 37:30 f. Uttrykket «din gode ånd» kaller usøkt frem tanken i 51:12 f[19]. Det er sikkert berettiget å si at alle disse dikterne vet noget om Guds ånds ledelse både av gjerningslivet og tankelivet, og at denne erfaringen nettopp i Sl 119 har fått en særlig intellektuell-mystisk aksent og praktisk tilegnelse gjennem meditasjonen.

b) Loven er imidlertid dikterens kanon ikke bare i betydningen rettesnor for liv og lære. Den er også hans faktiske «kanon»; den er Skriften, som alle de andre skrifter er sekundære i forhold til.

Det er nevnt ovenfor at dikteren aldri nevner profetene eller hentyder til noget utsagn i et profetskrift. Det betyr selvfølgelig ikke at han ikke kjenner dem. Det betyr bare at de for ham er helt sekundære i forhold til Loven. Alt det som den «ortopraktiske» jøde fant i profetene, finner han også i Loven. Som vi har sett, hentyder han gang på gang til de forjettelser som uttalt eller uuttalt er knyttet til Lovens bud. Det jødedommen fant i profetene var a) innskjerpingen av den rettferdige gjengjeldelse, forjettelser til dem som holder Jahves bud, og straffetrusler mot dem som bryter dem, hvad enten nu adressaten er Israel som helhet eller de enkelte israelitter; b) forjettelser om den siste rettferdige straffedom over hedningene og om Israels gjenreisning og samling. — Men alt dette finner dikteren også i Loven, se ovfr. II 5. Profetene er for ham ikke annet enn det han mener han selv også er: fortolkere og innskjerpere av Loven.

Hvorvidt nu tanken om den siste folkedom og Israels gjenreisning trær frem eller blir (uuttalt) helt i bakgrunnen av et jødisk skrift, det beror på om forfatteren lever i et «messiansk» åndelig miljø eller ikke. Qumran-esseerne holdt ikke mindre strengt på Loven og vurderte den ikke ringere enn vår dikter. Når deres skrift-kommentarer likevel synes mest — og i høy grad — å ha bestått i fortolkning av profetene, så skyldes det nettopp at de levet i en spent eskatologisk forventning. For dem stod de siste tider for døren, og det gjaldt å finne hos profetene de utsagn — for dem var alle profetutsagn eskatologiske — som siktet til og allerede var oppfylt i sektens egen historie og i deres egen samtid. — Dikteren av 119 er ikke «messianist» i denne mening. Til Israels gjenreisning hentyder han ikke en eneste gang; her skiller han seg f. eks. fra Sirak og det meste av annen senjødisk salmediktning. «Hemmelighetene» — han bruker forresten ikke dette ordet — er for ham ikke nøkkelen til den aktualiserende tolkning av eskatologiske profetier, men den dype «visdom» som ligger «skjult» i Guds «evige» Lov, og som han og alle lærde «gransker» og «grunner» på, som alle fromme skal leve efter, og som også garanterer «liv». Det er for ham nok, ihvertfall i denne salmen og i hans aktuelle situasjon. Proferene har virkelig bare sekundær interesse.

I så henseende står vår dikter på samme standpunkt som den fariseiske teologi.[19b]

2. Annerledes med salmediktningen. De senjødiske vise og lærde følte seg som salmedikternes inspirerte arvtakere — all diktning var for de gamle inspirert. Allerede i de kanoniske klage- og takkesalmer er det den inspirerte salme som gjelder for det verdifulleste bønnhørelsesmotiv og løfte, bedre enn dyreofferne.[20] Selve diktningen av salmen og fremsigelsen av den i kretsen av kolleger og disipler var den fromme gjerning, som de bar frem for Gud i nøden, og det lovprisningsoffer hvormed de takket ham efter opplevet frelse.[21] — Et slikt påkallelsesoffer vil Sl 119 være. Den lærde granskер av Loven føler seg også kallet til å være salmedikter. Lovstudiet er for ham i bokstavelig mening en inspirasjonskilde. Gjennem fordypelsen i Loven under bønn har Gud «lært ham å forstå den», gitt ham en «visdom» og «innsikt» han ikke hadde av seg selv. Som lovgransker er han inspirert. Og det gir seg nødvendigvis også utslag i den inspirerte uttrykksform fremfor alle: i diktning. Den «belæring» Gud har gitt ham, er også kilden til hans diktning. Det er verd å notere her, at dikteren av Qumran-takkesalmene, som opptrær både som lovlærer og salmedikter, regner seg til dem som Gud har undervist og belært.[22] Så også vår dikter. Han føler seg som dikter i kraft av den «visdom» lovstudiet har gitt. «Dine *ḥuqqim* er blitt meg til sanger» v. 54, sier han med full rett. Vi skal her merke at han bruker flertall *zĕmirot*. Er dette bare et «kvalitetsplural», eller betyr det at han også har diktet andre salmer enn 119? Det er iallfall vel tenkelig at det er han som har gjort den gamle solhymne 19A om til den lovprisning av Loven som menneskenes gudgitte sol, som Sl 19 nu er. Hovedmotiv og kunstform er de samme i 19B som i 119; det som der er en hymne til Loven, er her hymnisk formede og i det uendelige variante — eller heller: gjentatte — motiveringer av bønnen. Litterært sett kan 19B betraktes som den urselle som 119 er vokset ut av.

At dikteren også behersker salmestilen og dens motiver, er ikke vanskelig å se. Vi finner alle klagesalmens tradisjonelle elementer i hans dikt (se ovfr. I). Hans utsagn om Loven er oftest i innhold og form hymniske; hvad de eldre salmediktere sa om Jahve, sier han om Loven; også i så henseende kan han si at «dine *ḥuqqim* er blitt meg til sanger». Det er derfor helt i sin orden at hans løfte går ut på

takkesang v. 7, 171, 172, 175. Når han v. 108 taler om «min munns frivillige offer» *nidbot pi*, så kan man være i tvil om hvorvidt han sikter til de takksigelsens ord som han vil bære frem når han er blitt hjulpet, eller om han tenker på nettopp denne salmen. Det første vilde stemme med at *nědåbå*-offeret som regel var et takkoffer; for det annet taler den — riktignok temmelig løse — sammenheng i strofen. Hans bønn går ihvertfall ut på at de — som det heter med en gammel offerterminus — må «behage Jahve», *rĕse-nå yhwh*, eller som Sl 19:15 uttrykker nøyaktig den samme tanke: *yihyu lĕråṣon 'imre pi*; her er til ennu større tydelighet «munnens ord» forklaret som «det mitt hjerte har tenkt ut», *hægyon libbi*. Med rette har Hjelde i sitt utkast oversatt v. 108: «Ta nådig imot mitt sangoffer». — Salmediktningen er vår dikters annen åndelige kilde.

3. Den tredje er visdomsdiktningen.[23] Det er ikke annet enn hvad vi kan vente, og det er overhode karakteristisk for den senjødiske salmediktning. Den har overhode sin «Sitz im Leben» i «visdomsskolene», i de lærdes kretser.[24] Lovstudiet og «skriftlærdommen» er den direkte fortsettelse av «skrivernes» beskjeftigelse med «visdommen», og «visdomsdiktningen» har levet videre i de lærdes kretser, som Siraks forfatterskap er tilstrekkelig vidnesbyrd om.

Mangen en av vår dikters qina-linjer har *måšål*-sentensens form og tankeinnhold. Allerede opptakten «Salige er de som går på dydens vei» v. 1 er karakteristisk *måšål*-stil; formaningen har her, som så ofte, saligprisningens form. Det karakteristiske for vår dikter og hans miljø er fortsettelsen med bestemmelsen av «dydens vei»: «og vandrer efter Herrens lov» og «helhjertet holder seg til ham» v. 2. Også v. 3 har *måšål*-ens belærende og formanende tone og form: «Forvisst gjør aldri de noget galt, som vandrer efter hans ord». — «Hvordan skal en ungdom holde sin sti ren?» spør dikteren v. 9, og svarer selv: «ved å holde seg til dine ord.» Det er spørsmål- og svarformen fra visdomsskolen og -diktningen. Ved å lytte til sine lærere har han tilegnet seg slik visdom og innsikt at han endog overgår dem og de gamle v. 98–100; og igjen den karakteristiske begrunnelse: fordi han har fulgt Guds *miṣwot* og *ɛedot* og *piqqudim* og meditert over dem. Visdomsskole og lovstudium! Skriftlærdom i *måšål*-form.

Slik kan man ta frem den ene sentensen efter den andre. «Bedre

er loven fra din munn for meg enn tusen stykker gull og sølv» v. 72. «Jeg har valgt meg sannhetens vei» v. 30. «Jeg vil gi dem som håner meg, svar» v. 42. «Jeg har tenkt over mine veier og vendt mine føtter til å følge dine lovbud» v. 59. «Ufølsomt er deres hjerte som fett» v. 70. «Jeg har sett at alle ting har en grense, men dine bud favner meget vidt» v. 96. «Hvor søte for ganen er dine utsagn, mer enn honning for min munn» v. 103. «Ditt ord er en lykt for min fot, et lys over stien jeg går» v. 105. «Jeg elsker dine bud over alt, ja mer enn det pure gull» v. 127. «Det gir lys å få utlagt dine ord, det gir den enfoldige innsikt» v. 130. «Jeg åpner munnen og snapper begjærlig, for jeg vil jo ha dine bud» v. 131. «Ditt utsagn er lutret og rent som sølv og elsket høyt av din tjener» v. 140. «Når jeg ser på svikerne, vemmes jeg rent» v. 158. «Summen at dine ord er sannhet, og evige er alle dine rettferdige dommer» v. 160. «Løgnen hater og avskyr jeg, men din lov, den elsker jeg» v. 163. «Stor lykke har den som elsker din lov, intet får dem til å snuble» v. 165.

Man behøver bare sette «visdommen» inn her istedenfor «din lov» osv., så kunne alle disse sentensene både efter form og innhold stå i Ordtaksboken. — Vi finner også i v. 73 et uttrykkelig sitat fra Jobdiktet 10, 8, som dikteren tar opp og gir en annen vending (se ndfr.).

Der er også et viktig «teologisk» drag som vår dikter har til felles med visdomsdiktningen. Tross sine mange kjærlighetsforsikringer til loven og utsagn om hvor nøye han overholder den, finnes der i hele hans dikt ikke en eneste hentydning til det som jo inntar den største plass i Loven, nemlig offerlovgivningen — bortsett fra spiritualiseringen av løfteofferet i v. 108 (se ofvr.). Også i visdomslitteraturen spiller offerne en rent forsvinnende rolle; det meste vi hører om dem, er at visdom og moral er verdifullere enn offer.[25] Nøyaktig på samme linje står Sirak. Han vet ikke å gjøre mer ut av offerlovgivningen, enn at ofrene må bringes «for budets skyld», fordi de nu engang var påbudt.

Bortsett fra det spiritualiserte *håyå lĕråṣon* v. 108 finnes der bare en eneste terminus fra offerspråket i hans dikt: «min munns *nĕdåbot*» v. 108. Men her er, som vi har sett, offeret spiritualisert til et «sangoffer».

Det hører med til billedet av vår dikter at han åpenbart har spiritualisert hele offerlovgivningen. Ikke at han på nogen måte tar av-

stand fra den — den står jo foreskrevet i Guds lov! — men gad vite om han ikke på direkte forespørsel vilde svare noget slikt som dette: Det har behaget Gud i hans evige visdom å foreskrive ofrene, og det har han sikkert hatt sin mening med; jeg får nøye meg med å «løfte mine hender opp til ham og grunne over hans bud», så kanskje han en gang gir meg innsikt nok til å fatte det!

4. Skal vi karakterisere dikterens personlige fromhet, så er det ikke gjort med å tale om «lovfromhet» eller nomisme.

Han er ikke så lite av en mystiker, denne skriftlærde dikter. Vi har sett at meditasjonen er en av de viktigste sider ved selve lovstudiet. Den meditative fordypelse i Lovens ord og den dermed forbundne opplevelse av Guds hjelp til å forstå dem, tilegne seg dem og være villig til med glede å leve efter dem, kjenner han vel til.

Derfor er også meditasjonen forbundet med bønn. Men det ser ikke ut som om Gud selv, dvs. hans vesen og egenskaper, har vært meditasjonens emne. Det er påfallende at salmen nesten ikke inneholder nogen utsagn om Guds vesen og egenskaper. Det heter en gang at han er «god» v. 68, og at han er «rettferdig» v. 137, og der appelleres naturligvis stadig til hans «pakthullskap» (*ḥæsæd*) v. 41, 64, 76, 88, 124, 149, 159, hans miskunn (se ovfr. s. 97). Det er rent konvensjonelt. Forklaringen er ganske enkelt den at for vår dikter er Guds vesen og egenskaper åpenbart i hans Lov. Å lovprise Loven er det samme som å lovprise Gud. Å meditere over Loven er å meditere over Guds eviggyldige og altstyrende viljesåpenbaring. Men siktet for denne meditasjon er praktisk, ikke spekulativt-teoretisk; den sikter til å kunne leve i og efter Loven.

Der er enda et langt stykke vei mellem dikterens praktiske mystikk og Kabbalas teologisk-kosmologiske spekulasjoner over «Vognen» i Ezek 1 som det hemmelighetsfulle symbol for Guds skjulte vesen og egenskaper, både «i seg selv» og slik de åpenbares i skaperverket og i kosmos, i hans emanasjoner — men også selvfølgelig i Loven.

Buhl kaller dikteren et sted «Lovstudiets Versificator» (Komm. s. 757). Det kan godt late seg høre, hvis man ser ham fra poetisk-artistisk synspunkt. Men når Buhl i fortsettelsen synes å stille ham opp som motsetningen til den «dypt religiøse Digter» av «Job», så er dette ikke rettferdig. Riktignok gjør vår dikter en helt annen anvendelse av Jobsitatet enn originalen. «Dine hender har skapt og

formet meg», sier Job, men så forsetter han: «og så snur du om og legger meg øde», d. e. og likevel har du hjerte til å ødelegge meg (Job 10:8). Vår dikter siterer første halvdel av verslinjen, v. 73, men fortsetter: «gi meg innsikt, så jeg lærer dine bud». Jobs anklage er snudd om til en tillitsfull bønn, men grunninnstillingen overfor Gud er ikke så fjernt fra Jobs. De vet seg begge to helt avhengige av Gud. Dikteren vil antyde: den Gud som i sin godhet har skapt ham, vil vel heller ikke nekte ham det høyeste gode han kan gi: den fulle innsikt i hans underfulle bud. Det er en bønn som for dikteren har eksistensiell betydning. Hans liv, og ikke minst hans religiøse liv er knyttet til Loven. Å kjenne den er for ham å kjenne Gud. Hans bønn er ikke mindre «religiøs» enn Jobs anklage. Men Buhl har selvsagt rett i at den religionens problematikk som er selve nerven i Jobdiktet, den kjenner vår dikter ikke. Hans religion er forsåvidt mer harmonisk enn Jobdikterens. Den har ikke ført ham inn i de dype personlige problemer, som blev Jobs gripende anfektelse, og som hans anklager mot Gud sprang ut av. Men mer harmonisk er ikke det samme som mindre dyp. At den Gud som har skapt ham, i sin *hæsæd* heller ikke vil nekte ham den høyeste gave han efter dikterens mening kan gi sin skapning, nemlig innsikten i og evnen til å holde hans livgivende Lov, det er for ham en dyp og bærende religiøs tro. Ingen tro er uten anfektelser. Også vår dikter har hatt sine anfektelser, nemlig fordi trengselen har rammet ham, enda han ivrig har holdt Guds bud v. 22, 31, 51, 61, 69, 83, 87, 109, 110. Men som vi har sett, har han funnet trøst i den erkjennelse at «ydmykelsen» var et middel for Gud til å føre ham dypere inn i forståelsen av Loven. Det er ikke blitt noget problem for ham (s. 98). Men der er ingen grunn til å dømme ringere om den tro som ikke har behøvet å gå gjennem den fundamentale anfektelse.

Som religiøs personlighet er dikteren betydelig større enn han er som poet.

5. Men så skal vi heller ikke legge skjul på en av skyggesidene ved hans religiøsitet. Han har ikke så litet av det åndshovmod som til alle tider har truet «akademikerne», «de lærde» og «vise». Dette at visdom forveksles med lærdom. «Hvordan kan en mann som (bare) går bak plogen, bli vis?» spør Sirak. Og slik talte også de gamle egyptiske «skrivere». — For vår dikter er Loven kilden til all visdom,

og den som har «studert» den og «grunnet over den», han er virkelig vis. «Jeg er klokere enn alle mine lærere, for dine lovbud har vært min meditasjon; min innsikt er større enn de gamles, for jeg har holdt dine forordninger» v. 99 f.

Her kan vi gjøre en ganske interessant iakttakelse. Vi spør nemlig: hvad mener dikteren egentlig med at «de frekke», «de ugudelige» osv. «bryter», «glemmer», «ikke holder» Loven (se ovfr. III 2b)? Meningen er selvsagt ikke at de forkaster den; det gjorde ingen jøde dengang, iallfall ikke høylydt. Men synonymt med de nevnte uttrykkene heter det om *rĕšåɛim* at de er «langt borte fra frelse — lykke og velsignelse — for de studerer ikke dine påbud», *ḥuqqækå lo' dåråšu* v. 155! (se ovfr. IV 1). «Ikke studere» er her synonymt med «glemme», «ikke holde», «bryte». De «bryter» den ikke av nogen slags prinsipielle grunner eller ut fra et annerledes orientert syn på hvad det kommer an på, men fordi de ikke «kjenner den» — nettopp det uttrykket vi møter i Joh 7:49. Med «de frekke», «de ugudelige» osv. mener dikteren hverken hedningene eller virkelig frafalne jøder,[26] men nettopp det som fariseerne i Joh 7:49 mener med denne «hopen som ikke kjenner loven»: *ɛam hå'åræṣ*. De er her ingen sosialt avgrenset klasse, enn si da underklassen eller landbefolkningen, men ganske enkelt de ustuderte. Vulgus i den akademiske intelligenzia's mening av ordet. Vi har heller ikke her å gjøre med nogen avgrensede «partier» eller «sekter», slik som situasjonen hadde utviklet seg efter forfølgelsene og makkabeerreisningen og reaksjonen mot hasmoneernes sækulariserte regimente. Det er forskjellen mellom de studerte teolog-jurister på den ene siden og folket for øvrig, lægfolket i moderne, ikke-kultisk mening. Mellom dem som i fagets og studiets medfør tok det nøye med alle Lovens detaljer, og alle de andre som nøyet seg med å følge alminnelig og overkommelig jødisk skikk og bruk og for øvrig levet som alminnelige mennesker. Forsåvidt kommer dikteren litt nærmere virkeligheten når han kaller dem folk «med et ustadig sinn» *seɛɛfim* v. 113, med «dorske hjerter som fett» v. 70.

Det er blandt disse dikterens «forfølgere» v. 150 og «forhånere» v. 51 er å finne. Hvad den virkelige årsak til fiendskapet og til hans «trengsler» faktisk har vært, får vi ingen antydning om, ut over det at han har vært gjenstand for «løgn» og bakvaskelser (s. 96).[27] Men han legger ikke skjul på sine følelser overfor «lovbryterne». Han

«hater dem» v. 113, «vemmes ved synet av dem» v. 158, de vekker hans «glødende harme» v. 53; når han «gråter vannbekker over dem» v. 136, så er det ikke av medlidenhet. «Måtte de bli til skamme» v. 73, «de forbannede»! v. 21 — det samme ord som hos fariseerne i Joh 7:49. Med hensyn til religionen er hans holdning overfor mengden den samme overlegne «åndsaristokratiske» som Horats's med hensyn til kulturen: odi profanum vulgus et arceo!

Det er en holdning som i grunnen er karakteristisk for standsbevisstheten og åndsinnstillingen hos skriverne, de lærde, i hele den gamle Orient. Vi kjenner den vel fra Egypten, og den er slett ikke ukjent i den israelittisk-jødiske visdomsdiktning. Den «opptuktede» lærde følte seg høyt hevet over den udannede menigmann.[28]

Vår dikter har også hjemmel for sin holdning overfor «lovbryterne», både i Salmene og i Loven. Salmesteder som 139:21 f; 26:5; 31:7; 101:3 har han selvfølgelig kjent. I Loven kunde han lese at Jahve «hater» alt slikt som er i uoverensstemmelse med den lov han har gitt Dt 12:31. Der stod de gjentatte befalinger til å utrydde de lovløse kanaaneere skånselsløst til siste rest. Skulde en Lovens elsker være mindre nidkjær for Guds og Lovens ære? Når Gud hater, skulde så ikke hans lydige tjenere gjøre det?

Man får sannelig være bekjennelsestro!

— Er vår dikter en typisk representant for den eldre rabbinske skriftlærdom? Det er ikke så lett å svare på, for vi kjenner «rabbinismen» bare i dens yngre og senere toneangivende utfoldelse. Men i hans salme er der i hvert fall ikke noget som tyder på at han kommer inn under dommen over dem «som siler av myggen og sluker kamelen».

Ekskurs. śiᵃḥ, śiḥå

1. Da disse ordene foruten i Sl 119 også forekommer flere ganger ellers i salmene, er det ønskelig å begrunne den oversettelsen som er gitt ovenfor.

For vb. *śyḥ* gir Ges-Buhl[16] følgende betydninger: 1. nachsinnen; 2. zu Gegenstand der Rede machen; 3. klagen, sich beklagen; 4. von etwas reden oder singen. — For subst. *śiᵃḥ*: 1. Beschäftigung; 2. Sorge,

Unruhe, Verzweiflung; Klage; 3. fromme Betrachtung oder Rede; 4. vielleicht: Gerede, Gespräch. — Subst. *śiḥå* oversetter han: Andächtige Betrachtung, Andacht; Gegenstand einer solchen.

Til forskjell fra Ges-Buhl gir Köhler, Lexicon, en felles «grunnbetydning»: sich mit etwas befassen, be concerned with a matter, og nyanserer dette i 3 retninger: a) «betenkende», b) «klagende» og c) «talende». Tilsvarende oversetter han subst. *śiᵃḥ* med «anliggende» og spesialiserer dette til «(tomt) prat» 2 Kg 9:11; Sir 13:11, og «nødtørfsforretning» 1 Kg 18:27. Subst. *śiḥå* oversetter han «beskjeftigelse (i tanke eller sinn)».

Det berettigede hos Köhler er at han prøver å samle de (tilsynelatende) nokså divergerende «betydninger» under et felles synspunkt. Han er også inne på det rette spor, men gjør ikke alvor av det, som vi skal se.

Det lønner seg, som så ofte, å gå ut fra den faktiske bruk av ordet, ikke fra etymologien.

2. Betydningen «grunne (så NO), gruble, meditere over» er opplagt på flg. steder, hvor Ges-Buhl også oversetter slik: *Sl 77:13* (parall. *hågå* «tenke over» v. 13, *zåkar* «komme i hug» v. 12); *119:15* (parall. *hibbiṭ* «betrakte»); *119:23* (han lar seg ikke forstyrre i sin meditasjon over Guds *piqqudim*, selv om de mektige håner og baktaler ham); *119:27* (parall. *habineni* «lær meg å skjønne»); *119:48* (meditasjon sammen med bønn); *119:78* (i fjernere parallelisme med «ha sin glede i»); *119:148* (Guds *'imrå* enda ved nattetid gjenstand for hans *śiḥå*). — Ved siden av disse stedene nevner Ges-Buhl også *Sl 105:2*; *1 Kr 16:9*, «wo aber auch die Übers.: singen, passen würde». Men som vi skal se, betyr ordet i seg selv aldri «synge», så det alternativet faller bort. På disse to stedene vil Köhler oversette: «tale», men heller ikke den betydningen lar seg begrunne (se ndfr. 3).

Pil'el *śoḥeᵃḥ* forekommer i *Sl 143:5*, parall. *zåkar*; betydningen «grunne på» er dermed sikret. — I *Jes 53:8* gir oversettelsen «hvem tenkte på hans lagnad» fullgod mening.

3. For betydningen «gjøre til gjenstand for tale» (sml. Köhlers c) anfører Ges-Buhl flg. steder: Sl 77:7; 69:13, og med (?) Ordt. 6:22; de to sistnevnte også hos Köhler, som dessuten her nevner Sl 105:2 og 1 Kr 16:9 (se ovfr.). — Hva *Sl 77:7* angår, har vi ovenfor sett at ordet i v. 3 betyr «grunne på». Det vilde da være påfallende om

dikteren brukte det i to forskjellige betydninger i samme korte dikt. Men konteksten i v. 7 handler ikke om hørbar tale til eller med andre mennesker, men med (*ɛim*) hans egen *ruᵃḥ*, parall. *ḥåšab* «tenke på» v. 6, *zåkar* «komme i hug» v. 7 og med *hågå* «hviske» v. 7 G. Dikteren «grunner over» tingene med seg selv.

Det samme er tilfelle *Ordt 6:22*: «Lat den (d. e. visdommen, lærdommen) lede deg på din vandring, våke over deg når du hviler og *tĕšiḥĕkå* når du våkner». Der er tale om den «tale» visdommen fører med ham i det stille, m. a. o. om hans egen grunnende, grublende samtale med seg selv. Oversettelsen «tale med deg» (NO) er altså ikke treffende, likesom acc. pers. isåfall vilde være påfallende (ellers *ɛim* og *bĕ*). Verbet må her ha kausativ betydning og skulde kanskje vært vokalisert som hif. *tåšiḥĕkå*; vi må ihvertfall oversette: «få deg til å grunne», «vekke dine tanker». — Om Sl 69:13 se nedenfor.

4. Betydningen «klage, beklage seg» finner Ges-Buhl i Sl 77:4; 55:18; Job 7:11; på de to sistnevnte stedene også Köhler. — Om *Sl 77:4* må først sies det samme som om v. 7, se ovfr. 3. *śiᵃḥ* står her parall. *zåkar* og *håmå* «stønne», og der er ingen grunn til å oversette annerledes enn i v. 7 og 13: «Jeg kommer Gud i hug, og jeg stønner; jeg grubler (*'åśiḥå*), og min ånd blir trett». Rent formelt er *śiᵃḥ* og *zåkar* her de nærmest parallelle ord, likesom *'æhæmyå* og *titɛaṭṭef*, og det er i og for seg riktig at *zåkar* også inneslutter den høylydte «ihukommelse»; men *śiᵃḥ* behøver ikke derfor å være identisk i betydning med *zåkar*; den bedende kommer i hug Guds frelsesgjerninger i fortiden v. 6 og «grubler over» dem og må fortvile fordi han ikke ser noget til dem i sin akutte nød.

Også i *Sl 55:18* er *śiᵃḥ* sideordnet *håmå* «stønne», men det gir ingen tilstrekkelig grunn til å oversette «klage». Verset står parall. (i samme strofe som) v. 17 «men jeg roper (nu) til Gud, og han (les BHa) skal frelse meg». Hans klage og bønn er forbundet med «grunning» over Gud som den frelsende — det anfører han som et «bønnhørelsesmotiv». Sammenhengen krever altså ingen annen betydning enn den ordet har ellers.

Slik ligger også saken an i *Job 7:11*: «Jeg må tale i min ånds trengsel (MMM «min svære hugsott»), *'åśiḥå* i min sjels bitterhet» (MMM «min sjelenöd»). Sidestillingen tvinger ikke til å gi *śiᵃḥ* samme betydning som *dibber*; siste versledd vil si hvorfor han må tale: han

kan ikke lenger tie med sin sjelebitterhets «grubling». Ordet har her som i Sl 55:18 nyansen «fortvivlede grublinger», «tunge tanker», men det er en nyanse som det får av sammenhengen, den ligger ikke ikke i ordet selv. «Klage» er der ingen grunn til å oversette.

5. På en del steder vakler Ges-Buhl mellem betydningene «tale» og «synge»: Sl 145:5; Dom 5:10, mens Köhler tar disse to med under betydningen «betenke». Det siste er riktig — bortsett fra hvorvidt «bedenken» treffer ordets egentligste mening. — Sammenhengen i *Sl 145:5* taler om Guds storhet, hans *hådår* og *kåbod* og *hod*, som de kommende slekter skal forkynne, og parallelt dermed står i 5b hans *niflå'ot*, hans undergjerninger; subjektet for flertallsverbene er hele tiden de kommende slekter, både i v. 4, v. 5a og v. 6. Når vi da i v. 5b møter et 1. pers. sgl. *'aśiḥå*, kan dette neppe, tross kohortativformen, være annet enn en relativsetning til *niflotækå*: «dine undergjerninger som jeg grunner over». Den vanlige betydning passer altså også her. — Men her er å merke at teksten er usikker. G og S har *yåśiḥu*, 3. pers. plur. «de skal utbrede seg om disse underverker», og muligens er dette den rette lesemåten.

Hverken «synge» eller «tale» er nødvendig eller nærliggende i *Dom 5:10b*. Teksten er uten tvil i uorden i det parallelle ledd 10a, men en meget nærliggende konjektur for *yšby ɛl mdyn* er *yåšibu ɛal libbåm* — «de legger seg på sinne». I så fall er der ingen grunn til å gi *śiḥu* i 10b nogen annen betydning enn «grunne over».

Betydningen «tale om» finner både Ges-Buhl og Köhler også i *Sl 69:13*. Den bedende klager her over at hans botsgang med faste og raggklæde (hittil) bare har innbrakt ham hån og spott v. 11–12; han er blitt et ordtak (*måšål*) for folk; «de som sitter i porten *yåśiḥu bi*, samtidig som (jeg er blitt gjenstand for) øldrikkernes viser»; isteden for den siste vredne nominalsetningen er det vel bedre å følge konjekturen i BHKa *wĕniggĕnu bi*: «øldrikkerne synger viser om meg» — meningen blir den samme. Men parallellen med «synger om» gir ikke tilstrekkelig grunn til å gi *śiᵃḥ* her denne samme mening. I virkeligheten bygger begge leksikografene her på en overilet slutning ut fra den synonyme parallelisme, og har ikke tenkt på at der er forskjell på «dem som sitter i porten» og «øldrikkerne». De alvorlige menn i porten «grubler over» hans vanlagnad, mens ranglefantene på kneipene synger spotteviser om den.

Summa: der er ingen steder hvor vb. *śiᵃḥ* har nogen annen betydning enn den vanlige: «grunne, gruble over (på)».

6. Det forholder seg heller ikke annerledes med de avledede substantiver *śiḥå* og *śiᵃḥ*.

a) *śiḥå* brukes i *Sl 119:97, 99* og har her selvfølgelig samme innhold som verbet har i denne salmen: «(gjenstand for) grunning el. meditasjon». «Din *tôrå* er hele dagen (gjenstand for) min meditasjon»; «dine *eedot* er (gjenstand for) meditasjon for meg.» — I samme mening: gjenstand for grunning og grubling, bruker Sirak ordet i 6:35 (parall. *måšål*, det dunkle visdomsutsagn, evtl. «lignelse») og 8:8 (parall. *ḥidå* «gåte»). — I *Job 15:4* beskylder Elifas Job for at han «krenker gudsfrykten (*yir'å*) og forringer *śiḥå liḥĕne 'el*». Versparallelismen krever her noget slikt som «ærefrykten eller andakten for Gud». Også her ligger betydningen «grunning», grubling» til grunn; det å være foran Guds åsyn krever både «frykt» og taushet, se Hab 2:20; Sef 1:7; Zak 2:17; sml. også Job 40:4 f. Men selvsagt ikke den sløve taushet, men tvertimot den taushet som gjør Guds nærvær følbart, den grunnende, mediterende taushet. Den tradisjonelle oversettelse «andakten» (NO, Buhl o. m. a.) er her rammende.

b) Betydningen «grunning, grubling» passer også overalt hvor subst. *śiᵃḥ* forekommer. Ges-Buhl gir her de fleste stedene betydningen «Sorge, Unruhe, Verzweiflung». Det er der noget i, for såvidt der de fleste stedene er tale om urolige, engstelige, tunge «grublerier»; men det er en kontekstmessig bestemt nyansering, som ikke gir ordet selv nogen annen ordbetydning enn den det ellers har. Så er opplagt tilfelle i *Sl 55:3*, hvor subst. har samme begrepsinnhold som vb. i v. 18, se ovfr. 4. I samme stilling står *Sl 64:2* «hør min røst i min *śiᵃḥ*!» Hvis ordet her betegnet den tydelige «klage» (Ges-Buhl), vilde det naturlige hebr. uttrykk vært *qol śiḥi*; nu står der: hør *qoli běśiḥi*. Han løfter sin røst i sin (el. ut fra sin) *śiᵃḥ*. Dette må da betegne den indre sjelstilstand han gir uttrykk for med sin *qol*. Altså: min (urolige, fortvilede) grubling. — Det samme er tilfelle i *Job 7:13*, som innholdsmessig er bestemt av v. 11, se ovfr. 3. Likeså i *Job 9:27* og *10:1*. Vi har her å gjøre med kontekstmessige nyanseringer: (tung, urolig) grubling, ikke med nogen ny ordbetydning «klage» el. lign.

Annerledes er det heller ikke i *1 Sam 1:16*, parall. *kaεas*: «min

megen (tunge) grubling og min bedrøvelse»; *Job 21:4*, «er det mennesker min (tunge) grubling gjelder?»; *23:2*, «også idag er min grubling bitter»; *Ordt 23:29*, «hvem har akk og hvem har ve, hvem har kiv og hvem har (urolig) grubling?»

Den urolige, tunge grubling er der også tale i *Sl 102:1*: «når han øser ut, dvs. gir uttrykk i ord, for sin grubling», sine tunge el. fortvilede tanker; å konstatere en egen betydning «klage», er her unødvendig. Det samme gjelder *Sl 142:3*. At de tunge tanker forutsettes å ha gitt seg uttrykk i ord, resp. klage, gir ikke ordet en annen mening.

I *1 Kg 18:27* gjengir Ges-Buhl ordet med «beskjeftigelse», mens Köhler spesialiserer det som «nødtørftsforretning». Den eneste naturlige oversettelse er her NO's «falle i tanker» (grublerier). Köhlers «nødtørftsforretning» ligger i det flg. ord *sig*, NO: «eller han er gått til side», gått avsides.

Nogen annen betydning («tomt prat», Köhler; «prat» MMM) foreligger heller ikke i *2 Kg 9:11*. Hærførerne spør Jehu hvad den «galne» nabi'en har sagt til ham. «Å, dere kjenner jo karen og hans *śiᵃḥ*», svarer Jehu unnvikende. Det karakteristiske ved en slik «galning» er — og særlig i den eldre tid — hans merkelige opptreden, hans besynderlige «symbolske» handlinger. Også de kommer fra hans — efter de fornuftiges mening — forvirrede sinnstilstand og «grublerier». Den rette oversettelsen er her «innfall, påfunn». Det er også her sinns- og tankevirksomheten ordet betegner.

Tilslutt *Sl 104:34* «måtte min *śiᵃḥ* være ham til behag», hvor Ges-Buhl har «fromme Betrachtung oder Rede», Köhler «Anliegen (das einen beschäftigt, plagt)». Det siste er naturligvis helt på avveie, mens Ges-Buhl er på rett spor. I kommentaren sier Buhl uten videre bemerkning: «denne min Lovsang». At dét er den faktiske mening med uttrykket, kan der ikke være nogen som helst tvil om. Men ikke fordi ordet også kan bety «sang»; det kan det ikke. Men hans dikt er resultatet av hans grunning over Guds underverker. «Måtte dette uttrykk for min grunnende betraktning være ham til behag!» Vi har det analoge uttrykk *hægyon libbi* «det mitt hjerte har tenkt ut» i Sl 19:15, og her står det som parallellbegrep til *'imre pi* «min munns ord», dvs. nettopp den foreliggende salme, som hans hjerte har tenkt ut og hans munn sier frem.

7. Det resultat vi ovenfor er kommet til, stemmer helt med det som med en viss sannsynlighet kan sies om ordets etymologi. Köhler gjør naturligvis rett i å prøve å føre de formentlige forskjellige betydningsnyanser tilbake til en felles «grunnbetydning». Men hans «være beskjeftiget (opptatt) med», be concerned with, er for generelt og abstrakt. Som vi har sett, har *śiᵃḥ* alltid relasjon til det indre, til den (affektbetonede) tankevirksomhet. *śiᵃḥ* foregår i «sjelen». For den gamle israelitt var det riktignok noget abnormt i at en slik sjelsvirksomhet ikke også blev til viljeimpuls og slog ut i handling. Det gjør «grunningen» også, som vi har sett; den kan gi seg uttrykk i ord, i dikt. For dikteren av Sl 119 er det selvsagt at hans «grunning over Guds bud» resulterer i at han holder dem enda ivrigere. Men det er ikke det som er tyngdepunktet i begrepet *śiᵃḥ*; der er vi enda på det indre plan. Dikterens «grunning» har et overveiende meditativt preg. Bare en eneste gang brukes ordet direkte om resultatet av «grunningen», Sl 104:34: «(dette) mitt dikt». — Også det tilsvarende arab. *śāḥa* «være ivrig» uttrykker først og fremst den sjelelige holdning til saken.

Köhlers «grunnbetydning» må derfor uttrykkelig suppleres: være ivrig opptatt i tanken med noget. Konsentrere sin tanke — og med den sin følelse — om noget. På dette indre plan er ordet blitt stående på hebraisk. Det er aldri forbundet med et objekt som betegner noget håndgripelig materielt.

8. Resultatet med hensyn til bibeloversettelsen er da dette. «Grunne over» må verbet oversettes i Sl 119:23, 27, 48, 78, 148. Subst. betegner «det jeg grunner over» i 119:97, 99; her kan, resp. bør omskrives med verbum. Slik må der også oversettes i Sl 55:3; 77:13; 143:5; 145:5.

Den kontekstmessige nyansering «tunge tanker» kommer man noget nærmere ved å oversette «gruble» og «grubling» i Sl 55:18; 77:4, 7; 69:13; 142:3; 64:2. — Likeså i Job 7:11; 9:27; 10:1.

Men en bibeloversettelse skal ikke bare oversette glosene, den skal oversette meningen Derfor faller det naturlig å gjengi ordet i Sl 105:2; 1 Kr 16:4 med «la tanken dvele ved». «Falle i tanker» gjengir ordet best i 1 Kg 18:27. I Ordt 6:22 høver «vekke dine tanker» best.

Den urolige engstelige grubling kan, eller muligens bør gjengives

med «uro», «tunge tanker» el. lign. Sl 64:2; 102:1; 1 Sam 1:16 («kvide» MMM); Job 21:4; 23:2; Ordt 23:29.

I Job 15:4 høver «andakten for Gud» best.

I Sl 104:34 bør ganske enkelt oversettes «(dette) mitt dikt».

I 2 Kg 9:11: «påfunn».

NOTER:

[11] «Die Ursprünge des israelitischen Rechts», Kleine Schriften I, München 1953, s. 278 ff. — Alt's sondring skal selvsagt ikke takes absolutt. For det første var der for de gamle ingen klar grense mellem det vi kaller «sakralt» og «verdslig». Og for det annet kan gjeldende moralregler også være blitt formulert som apodiktiske anvisninger uten foranledning i et spørsmål forelagt presten, f. eks. av «de vise» i visdomsdiktningen, eller i et folkelig ordtak. Forsåvidt er Hammersheimb's innvendinger mot Alt (Supplements to VT, Vol. VII, 1959, s. 78ff) beretigede. Men Alt's oppfatning har like fullt sin prinsipielle gyldighet, og det er ingen afgjørende innvending mot den, at man møter paralleller til de apodiktiske bud i kanaaneisk (ugarittisk) moral (og rett) f. eks. i fremhevelsen av fyrstens plikt til å ta seg av enker og farløse og skaffe dem deres rett, eller at det samme prinsipp hevdes også i Hammurapis lov. Det apodiktiske bud eller forbud som sådant er ingen særisraelittisk uttrykksform; for så vidt må Alt's oppfatning modifiseres. Men det kan neppe betviles at innenfor israelittisk lovtradisjon er den apodiktiske form den som umiddelbart må ha budt seg frem som den naturlige form den prestelig-sakrale *tôrå* og samlingene av slik tradisjon. — Til problemkomplekset særisraelittisk eller mer almenorientalsk formelspråk og formelbruk sml. også E. Mørstad, *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst* —, Oslo 1960, hvis henvisninger til hetittiske tekster støttes av de nordsyriske aramaiske innskrifter fra Sfire, oversatt av Dupont-Sommer i *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1957, s. 245ff, 1958 s. 177ff, se også Rosenthal i BASOR Nr. 158, April 1960, s. 28ff. Selv om både det ene og det annet konkrete moralbud, som har funnet plass der, stammer annetstedsfra, evtl. fra en moraloppfatning som fantes allerede hos kanaaneerne og de eldre kulturfolk, så er likevel den apodiktiske form karakteristisk for israelittisk prestetôrå. Alt's mening er sikkert ikke, at alle moralbud i Israel stammer fra presteligprofetisk miljø.

[12] Begrunnelsen for denne litterærkritiske analyse vil man finne i forf.s Le Décalogue, Paris 1927, s. 30 ff.

[13] Om denne siden av Jahves «rettferdighet» se forf.s Diktet om Ijob og hans tre venner, Kristiania 1924, s. 14 ff, 24 ff; GTMMM IV, s. 298 f. Utførligere hos Johs. Pedersen, Israel I–II, s. 281 ff, 291 ff; III–IV, s. 427 ff.

[14] Om dette se H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen, Leiden 1959, s. 192 ff. Jeg er først bakefter blitt oppmerksom på, hvilken rolle Sl 119 har spillet i Qumrantekstenes forestillingsverden og uttrykkssett. Se f. eks. op. cit. s. 333 o.a.st.

[15] Se forf.s Psalmenstudien I (1921), s. 50 ff.

[16] PsSt I; Offersang, s. 198 ff, 251 f.

[17] Det er derfor misvisende når W. Rudolph i sin kommentar til Krønikeboken (Handb. z. A. T. 21, Tübingen 1955, s. 238) sier: «Ein Midrasch ist im späteren Judentum eine lehrhafte oder erbauliche Weiterbildung älterer Erzählungsstoffe», og fortsetter: «man wird deshalb gut tun, *midråš* hier (d. e. i 2. Krøn 13:22) in seinem gewöhnlichen Wortsinn als Erforschung, Ausarbeitung, Studie, Werk zu fassen». Hvad R. gir som ordets betydning «im späteren Judentum», er ikke det de jødiske lærde selv mente med ordet, men den moderne videnskaps karakteristikk av kvaliteten av deres historiske «studium». For jødedommen selv har ordet aldri betydd annet enn «studium», likegyldig hvad vi mener om kvaliteten av deres studier. Et *bêt midråš* (Sir 51:23) er et «studiehus», et «akademi».

[18] Anm. 94:12a i GTMMM IV er uriktig; der er sannsynligvis også her tale om lovboken.

[19] Alle disse salmene tilhører relativt sen, i hvert fall efereksilsk tid. Jeg deler ikke den vanlige kritiske oppfatning at 51:20 f er en senere tilføyelse; dermed er tiden bestemt: Nehemias tid (eller litt før). Det stadfestes også av uttrykket «din hellige ånd», som bare forekommer her og i Jes 63:30, og efter all sannsynlighet er påvirket av persisk religiøs språkbruk. De 5 andre salmene er temmelig sikkert yngre enn 51.

[19a] Se E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴, 1907, s. 365 f.

[19b] Se Kosmala, op. cit. s. 337, med henvisning bl.a. til Pirqe 'abot 1:1; sml. Schürer, op. cit. II⁴ s. 370.

[20] Se Offersang, s. 235 f, 271 ff.

[21] Se nærværende forfatters «Den senjødiske salmediktning» NTT 51, 1950, s. 1 ff; Offersang, s. 368 ff; «Psalm and Wisdom», Rowley-festskrift (Supplements to VT III), Leiden 1955, s. 205 ff.

[22] Hodajot VII 10, 14; VIII 36. Se Kosmala, op. cit. s. 213.

[23] Kort oversikt over visdomsdiktningen i GTMMM, IV, s. 385 ff.

[24] Det har H. Ludin Jansen påvist i sin Die spätjüdische Psalmdichtung, Oslo 1937. Se også nærv. forf.s avh. i NTT 51 (ovfr., anm. 21).

[25] Se GTMMM IV, s. 388.
[26] På dette punkt må GTMMM IV s. 249 f korrigeres.
[27] Også her uttaler GTMMM IV, s. 249 seg noget for bestemt.
[28] Se nærmere Innl. til Ordtaksboken GTMMM IV, særlig s. 386 ff.

Rettelser. S. 96, l. 5 ndfra, 3 + 4, les: 4 + 3. — S. 98, l. 12 ndfra les: Lovlærerens. — S. 105, l. 7 ndfra les: i po'el = . — S. 108: stryk l. 5–7 ovenfra. — S. 114 l. 17 ndfra les: man kan ikke. — S. 122 l. 14 f ndfra les: på tinge. — S. 123 l. 5 les: det formentlige.

TIL SPØRSMÅLET OM TRADISJONSGRUNNLAGET FOR APOSTLENES GJERNINGER[1].

Av JACOB JERVELL

I. Årene 1923 og 1956 er for Actaforskningens historie av vesentlig betydning. I festskriftet til H. Gunkel i 1923 kom en artikkel av Martin Dibelius: «Stilkritisches zur Apostelgeschichte».[2] Dibelius forsøker her å arbeide med Actafortolkningen langs nye metodiske linjer. Actaforskningen før ham og den alt overveiende del av den inntil idag[3] har vesentlig vært opptatt av to problemer. Det ene gjelder spørsmålet om bruken av skriftlige kilder. Det annet er diskusjonen om Actas verd og pålitelighet som historisk kilde. Dibelius slår inn på en ny vei, idet han forsøker å legge formhistoriske synspunkter til grunn for forståelsen. At Dibelius' arbeide kom nettopp i Gunkel-festskriftet var meget velplasert. Gunkel hadde ved sine banebrytende gammeltestamentlige forskninger inspirert nytestamentlerne til å beskjeftige seg med de små enheter, som hører hjemme i overleveringens begynnelsesstadium og som er eldre enn antatte kildeskrifter. I sitt kjente verk «Die Formgeschichte des Evangeliums» fra 1919 hadde Dibelius anvendt disse nye formhistoriske synspunkter på synoptikerforskningen. Hensikten var å trenge bak den foreliggende tekst til de litterære former og tradisjoner i menigheten, som er forutsetningen for teksten slik den foreligger. Dibelius førte med sin artikkel disse synspunkter også over på Actaforskningen. Like til sin død arbeidet Dibelius med Actaproblemet langs denne linje, noe som er kommet til uttrykk i en rekke artikler fra hans hånd.[4] Men hans arbeide ble ikke påaktet i nevneverdig grad. En avgjørende vending tok imidlertid saken i 1956, da E. Haenchen i den ærverdige Meyerske kommentarserie utgav en Actafortolkning på grunnlag av de synspunkter Dibelius hadde bragt frem.[5]

En hovedtese for denne Actaforskning er dette at forholdene lå meget ugunstig til rette for dannelsen av en tradisjon om apostel-tiden. Haenchen betrakter ikke dette som en formodning eller tese, men som et bevis den formhistoriske forskning har levert.[6] Hvordan det er bevist ligger antydet allerede i tittelen til Dibelius' arbeide. Han gjør selv uttrykkelig oppmerksom på at det ikke er noen tilfeldighet at hans artikkel ikke heter «Formgeschichtliches zur Apostelgeschichte», men «Stilkritisches zur Apostelgeschichte».[7] For det første resultat av Dibelius' nye metodiske ansats var nemlig av «negativ» natur: det lar seg overhodet ikke gjøre å arbeide formhistorisk med Acta på samme måte som med de synoptiske evangelier. I de siste er situasjonen den at forfatterne traderer og fortolker de former som var skapt i menighetens overlevering. Dibelius gjør den iakttagelse at de formelementer som var bestemmende for den urkristne forkynnelse, mangler i Acta: «... die für die Predigt bestimmten Beispiele(det dreier seg om det Dibelius kalte «paradigmer», det er fortellinger formet som prekenillustrasjoner) sucht man in der Apg ... vergeblich; denn von den Aposteln gepredigt har man in der Urkirche noch nicht».[8] Haenchen sier at apostlenes prekener hverken ordrett eller i hovedtrekk er oppbevart av menigheten.[9] Han henviser i denne forbindelse til den kjennsgjerning at man ikke engang har oppbevart taler av Jesus, men bare logier, enkeltord.[10] For Actas vedkommende mangler logiene, mens vi har gjengitt lange taler av apostlene. Saken er altså den at vi for Actas vedkommende ikke har med formhistorie i streng forstand å gjøre. Dette fordi Actas forfatter i motsetning til evangelieforfatterne ikke har hatt for seg noen overlevering utformet i tradisjonens løp.[11] Bak Acta skimter man ikke en menighet, men en mann, en forfatter.

Man nøyer seg imidlertid ikke med å fastslå at forholdene lå ugunstig til rette. Man leter etter årsaken og finner den i dette: I apostel-tiden var det Jesustradisjonen, hans ord og gjerninger, som var gjenstand for overlevering og formning.[12] Ved siden av denne interesse var det ingen plass til overs for dannelse av en apostel-tradisjon. Man har ikke prekt om apostlene. Man har ikke overlevert taler av apostlene. Til dette kommer så et annet synspunkt: den situasjon som parousiforventningen skapte.[13] En tradisjon har jo ikke bare en retning bakover til det som var, men også en tendens

fremover til de som kommer etter. Noen interesse av å berette om kirkens begynnelsestid og om misjonens gang for den kommende slekt hadde man ikke, for der ville ikke komme noen ny slekt.

Hvis dette er slik, er det ganske klart at mulighetene for en tradisjonsdannelse er ytterst beskjedne. Og når formhistorikerne gjør opp regnskapet over hva Lukas har hatt å rutte med, blir det et stort «underskudd». Han har hatt noen få underberetninger om apostlene og andre urkristne misjonærer (f. eks. 3, 1–10; 8, 26–39; 5, 1–11; 16, 25–34); videre fortellinger om enkelte tildragelser i menigheten (f. eks. 6, 8ff.; 9, 1–18) og andre spredte opplysninger av ulik historisk verdi (f. eks. 1, 18f.; 4, 36). Til dette kommer så for annen del av Acta en reiseberetning om de paulinske misjonsferder o. a.[14] — Materialet har altså vært meget utilstrekkelig. Og Lukas har ikke i noen forgjenger hatt et mønster å gå ut fra[15]. Derfor må Acta i stor utstrekning settes på Lukas' egen konto.[16] Det dreier seg om talene, summariene, de sammenfattende beretninger og forklaringer, komposisjonssammenhenger, ja til og med formgivningen er forfatterens verk i stor utstrekning.

Hva vi her skal beskjeftige oss med, er ikke de formhistoriske eller rettere sagt stilkritiske synspunkter i og for seg, selv om adskillig av dette er gjenstand for diskusjon. Vi skal heller ikke ta opp det som Haenchen bringer utover Dibelius, noe som er betinget av den teologiske stilling i Tyskland. Nemlig fremstillingen av Lukas som teolog med en markert profil. Lukas representerer etter Haenchen en frelseshistorisk bestemt theologia gloriae, som står i motsetning til den theologia crucis, anfektelsens og korsets teologi, som fremfor alle Paulus representerer. Det vi skal ta opp, er påstanden om de ugunstige forhold for dannelsen av en tradisjon om aposteltiden. Har urkirken ikke hatt noen interesse for apostlenes gjerninger og misjonens gang? De argumenter Dibelius og Haenchen anfører som grunnlag for sitt benektende svar, virker både overbevisende og plausible ved første blikk. De taler likevel ikke mere enn om sannsynligheter, og først et tekstanalytisk arbeide kan gi et holdbart svar. Der er flere muligheter for en metodisk fremgangsmåte til å få svar på spørsmålet. Vi vil her forsøke å stille spørsmålet til de skrifter i NT som kommer urkirken nærmest: de paulinske brev. Med «nærmeste» er ment nærmest i tid som skriftlige dokumenter. Vi presiserer at

vårt spørsmål ikke lyder: Hvilken eventuell tradisjon foreligger? Heller ikke stiller vi spørsmålet hvorledes Lukas har gjort bruk av en slik tradisjon. Men problemet er: Hvordan lå forholdene til rette for dannelse av en tradisjon om aposteltiden, om apostlenes gjerninger, om urmenighet og misjon? Man skal selvfølgelig være oppmerksom på at de paulinske brev er leilighetsskrifter, som tar opp spesielle problemer i de menigheter Paulus skriver til. Hans brev inneholder selvfølgelig ikke aposteltidens historie. Meget stoff kan vi ikke under noen omstendighet vente å finne. Viktig er å være oppmerksom på hva slags stoff det dreier seg om, og hvilken betydning og funksjon det har hatt.

IIa. Vi ser først på Rom 1, 8. Vårt vers befinner seg i brevets innledende takke- og bønneavsnitt. Paulus takker Gud fordi romermenighetens tro forkynnes i hele verden. Foreløbig skal vi holde utenfor om pistis her betegner menighetens trosliv (tò pisteúein) eller om det står for deres komme til troen (tò pisteúsai). Likegyldig er det også hvordan uttrykket «i hele verden» skal forståes. Hovedsaken er dette at deres tro forkynnes. Her brukes verbet *καταγγέλλειν*. Dette ord forekommer bare hos Paulus (7 ganger) og i Acta (11 ganger). Ordet tilhører hos Paulus den strenge kerygmaterminologi. Det har samme betydning som *κερύσσειν*, *εὐαγγελίσασθαι* etc.[17] Objekt er Kristus, Fil 1, 17; Kol 1, 28; Herrens død, 1 Kor 11, 26; evangeliet vidnesbyrdet (martyrion), 1 Kor 2, 1;9. 14. I Acta såvel som hos Paulus er det brukt som misjonsterminologi, 4, 2;17, 23 etc. Det er mulig å tenke seg at vi på dette ene sted hos Paulus hadde en avsvekket bruk av ordet. Med de fleste kommentarer måtte vi da oversette: «omtales», «gjøres kjent», «ryktes» eller lignende.[18] I så fall ville utsagnet bety at en menighets oppståen gikk som et rykte. I alle tilfeller er det tale om noe mere enn en privat meddelelse. Allerede denne forståelse er av betydning for vårt problem. Men den avsvekkede bruk av ordet lar seg ikke ettervise ellers hos Paulus, og denne oversettelse kommer vel opp fordi man ikke kan forbinde noe med dette at menighetens tro forkynnes. Holder vi fast ved den egentlige betydning, må vi trekke den konklusjon av utsagnet: romermenighetens tro betegner her selv innholdet av kerygmaet. Altså:

at en menighet oppstår eller eksisterer er i seg selv gjenstand for forkynnelse.

Om dette utsagn sto isolert i de paulinske brev, ville det være farlig å bygge for meget på det. Men der finnes andre steder om samme sak, hvor Rom 1,8 kommenteres. Hvordan det kan ha seg at en menighets tro kan være innholdet i budskapet, om man vil: selv bli et Guds ord som forkynnes, forklares nærmere av 1 Tess 1, 8ff. Også her befinner vi oss i det innledende takke- og bønneavsnitt, 1, 2–10. Paulus takker Gud først for tessalonikernes tro, kjerlighet og håp, v. 2–5. Han hevder så at tessalonikerne er blitt et forbilde (týpos) for de troende i Makedonia og Akaia, v. 7. Hva som ligger i dette, utdypes nærmere v. 8ff. Det heter her at Guds ord = evangeliet tonte ut fra tessalonikerne, v. 8a. Nå gir v. 8b den overraskende opplysning at dette *λόγος τοῦ κυρίου* er det samme som tessalonikernes tro. Sammenhengen mellom v. 8a og b byr på visse grammatikalske vanskeligheter. De to versdeler bindes sammen av uttrykket *οὐ μόνον — ἀλλά*. Denne vending går bare på de preposisjonelle uttrykk: i Makedonia — på ethvert sted. Imidlertid ser vi at de to versledd som styrer uttrykket både har forskjellig subjekt og forskjellig predikat (1. Herrens ord tonte ut, 2. deres tro er kommet ut), noe som synes grammatikalsk umulig. En rekke forskere har villet sette et skilletegn etter *κυρίου* i v. 8a slik at det må leses: «Guds ord utgikk fra dere: ikke bare i Makedonia og Akaia, men til ethvert sted utgikk deres tro». Det sies altså to ting i verset, og siste del avsvekker den første.[19] Andre løsningsmuligheter går vi her forbi. Nærmest ligger selvfølgelig å anta at de to utsagn har samme betydning: Guds ord, som utbres, er i virkeligheten det samme som tessalonikernes tro. Denne forståelse bekreftes av det følgende. Paulus fortsetter i v. 8c med å hevde at apostlene ikke hadde bruk for å tale, som det heter. De behøver ikke å omtale tessalonikernes tro, noe de ellers skulle ha gjort. For de som har mottatt beretningen om tessalonikernes tro, forkynner selv det apostlene skulle har forkynt. Innholdet av hva de sier, er gjengitt i v. 9 og 10. Ordet for å tale om tessalonikernes tro er her *ἀπαγγέλλω*. Det er et (upaulinsk) typisk lukansk yndlingsord, brukt både i religiøs og profan betydning. I første tilfelle er det synonymt med *εὐαγγελίσασθαι*. De forkynner ikke til apostlene om tessalonikernes tro, men *περὶ ἡμῶν*: når de taler om tessalonikernes

tro, er det en tale om apostlenes gjerninger i tessalonikermenigheten. Av v. 9 og 10 går det klart frem, at det som forkynnes, om tessalonikernes tro, samtidig er innholdet i det kristne budskap. Vi får i disse vers, hvor det altså berettes om tessalonikernes tro, et sammendrag av misjonsforkynnelsen. Og det som forkynnes, har et dobbelt innhold: 1. om apostlenes inngang og fremgang hos tessalonikerne og om tessalonikernes omvendelse, og 2. om innholdet av tessalonikernes tro: a. den levende og sanne Gud, b. parusien, her også innskutt et utsagn om Jesu oppstandelse og c. om befrielsen fra den kommende vredesdom gjennom Jesus. — Beretningen om apostlenes gjerninger inneslutter en beretning om tessalonikernes mottagelse av troen og samtidig innholdet av denne tro. Man kan si det med en liten endring av Hebr 4, 2: Ordet er ved troen smeltet sammen med dem som hørte det. Ordet blir tro, og troen blir Guds ord. Dette budskap har altså spredt seg vidt utover Makedonias og Akaias grenser. — Viktig er også å merke seg hva som for forskningen har stått som det første problem i forbindelse med denne sammenfatning av misjonsbudskapet. Det typiske ved det paulinske budskap mangler. Man har villet forklare dette ved uekthetshypoteser eller ved å anta at vi har med et tidlig stadium i den paulinske misjonspreken å gjøre. Den aller nærmeste forklaring er den at Paulus her refererer hoveddragene i den felles urkristne misjonsforkynnelse.[20] Og det er ganske påfallende at dette sammendrag synes å falle sammen med det vi i Acta finner som uttrykk for misjonsprekenen.

Hva vi hittil har funnet, bekreftes av 2 Kor 3, 1–3. Problemet er her de anbefalingsbrev som enkelte forkynnere opptrer med til eller fra menighetene.[21] Paulus hevder at hans anbefalingsbrev, det som er innskrevet i hans hjerte,[22] er menigheten, v. 2. Dette brev er «kjent og lest av alle mennesker», v. 2b. Dette betyr at man rundt omkring har fått kunnskap om at korintermenigheten er kommet til tro ved Paulus' arbeide. Nå ser vi av v. 3 at dette brev i virkeligheten er Kristi brev til menneskene, og at det derfor følgeriktig — her er ikke noe sprang i tankegangen hos Paulus — er det samme som evangeliet.[23] For det er dette som står innskrevet i apostlenes hjerter ved Guds Ånd, i motsetning til det som står på stentavler, nemlig loven, jvf. 3, 4ff. Altså: anbefalingsbrevet er det paulinske evangelium

samt korinternes tro på det. Evangeliet blir et anbefalingsbrev, når det knyttes sammen med troen.

Hva nå pistis i Rom 1, 8 og 1 Tess 1, 8 betyr, turde være klart. I 1 Tess 1, 6 er det tessalonikernes mottagelse av troen som understrekes. Det samme finner vi i v. 9: det dreier seg om apostelens inngang hos tessalonikerne og deres omvendelse. Altså betyr pistis tò pisteúsai, og «Sitz im Leben» for denne forkynnelse av en menighets tro er misjonsvirksomheten, som 1 Tess 1, 6ff. klart viser.

Paulus kan omtale den sak det her dreier seg om, også på andre måter, som utdyper vår forståelse. I inngangen til Kolosserbrevet, 1, 4, finner vi igjen en omtale av en menighets tro i takke- og bønneavsnittet. Gjenstanden for takken er hva Paulus er blitt meddelt om kolossernes tro og kjærlighet av Epafras, v. 8. I v. 6 heter det så at evangeliet bærer frukt og vokser i hele verden (Rom 1, 8.) likesom hos kolosserne. Utsagnet om at evangeliet «vokser» kjenner vi ellers bare fra Acta, 6, 7; 12, 24; 19, 20. Det betyr der at tallet på de som tar imot ordet, øker. Hvordan det skal forståes i vår sammenheng, er klart. Paulus er opptatt av kolossernes tro og kjærlighet. Vi ser av 1, 6c at ordet vokser fra den dag kolosserne tok imot det og kom til erkjennelse av Guds nåde. Guds ord har et mål: menighetens tilegnelse i tro og kjærlighet. Dette mål er selv en del av Guds ord. Kolosserne kommer til tro, dette legges så og si til ordet, og ordet vokser.

I denne sammenheng hører også utsagnene om at Paulus «utfyller» Guds ord, Rom 15, 19; Kol 1, 25, jvf. 2 Tim 4, 17.[24] Forskerne strides om forståelsen.[25] Men sammenhengen de står i, hjelper oss til å finne meningen. Begge steder dreier det seg om misjonsvirksomheten blandt hedningene. Ved sin misjonsvirksomhet «utfyller» Paulus Guds ord. Det betyr: hedningene bringes til tro. I Romerbrevet sagt slik: et velbehagelig offer av hedninger skal frembæres; i Kolosserbrevet: hvert menneske skal fremstilles fullkomment i Kristus. Når ordet mottas, når det utvirker tro og kjærlighet, blir det «fullt». Det samme kan Paulus si om nåden: den øker når flere tar imot den og blir tom hvor den avvises, 2 Kor 4, 15; 1 Kor 15, 10.

De to steder fra Kolosserbrevet, 1, 6 og 25, viser at ikke bare dette å ta imot Guds ord, men også dets utslag i kristent liv hører med til ordets vekst. Dette fører til nye synspunkter. Men først

skal vi sammenfattende si: Beretninger om apostelens gjerninger og menighetens tro har hatt sin plass i menighetens liv, ja i dens forkynnelse. Og det er viktig å være oppmerksom på at det ikke er legendebetingede eller historisk-biografiske men kerygmatiske motiver som er utslagsgivende.

b. Så til andre synspunkter. — I inngangen til 2 Tess, v. 4, fremhever Paulus at han i Guds menigheter roser seg av tessalonikernes tro og utholdenhet i trengsler. Trengslene og holdningen til dem karakteriseres som et offentlig tegn, en kunngjøring av Guds dom og frelse, jvf. Fil 1, 28 og til begrepet *ἔνδειγμα*, *ἔνδειξις*, Rom 2, 15; 3, 25. At Paulus roser seg av tessalonikernes kristenstand, betyr at han i sine menigheter beretter om tessalonikerne, 2 Tess 1, 4. Hvorfor? Det dreier seg her ikke direkte om misjonsforkynnelse, som bestemmelsen «i Guds menigheter» viser. Tanken er å forstå ut fra de mange andre steder hvor Paulus taler om sin ros av menighetene. Vi skal her bare trekke frem 2 Kor 10, 12–18. Andre forkynnere anbefaler seg selv overfor menighetene, v. 12, jvf. 2 Kor 3, 1. For Paulus ligger det anderledes til, v. 13ff.: Menighetens trosstand — om hvilken det altså tales offentlig — er en Guds bekreftelse på, «anbefaling» av Paulus' apostoliske virksomhet og dermed av evangeliet. Det er enda mere: Menighetens tro styrker apostelens arbeide slik at han derigjennom kan nå enda lenger i sitt misjonsarbeide, v. 15f. Det oppdrag Gud har gitt Paulus blir altså bekreftet ved at menigheten tar imot Guds ord. Og når det heter at denne mottagelse er en av forutsetningene for Paulus' videre arbeide på andre misjonsmarker, nemlig slik at deres tro er et Guds ord for andre, har vi for oss en variasjon av temaet om at Guds ord «vokser». — Men stedet 2 Tess 1, 4, som vi begynte dette avsnitt med, fører oss enda et stykke videre. Det dreier seg her om menighetens trengsler. Korrelatet til «trengsel» er hos Paulus «trøst». Og vi finner at en menighets trosholdning spiller en viktig rolle i de paulinske, parakletiske utsagn, i trøsteutsagnene. En menighet kan her tjene som et Guds ord. Det viktige begrepet «trøst» hos Paulus betegner Guds hjelp overfor de lidende ved at trøsten forkynner Guds frelsende inngrep for å utfri dem fra deres lidelser, først og fremst forstått eskatologisk. «Trøst» er evangeliet for de lidende. For den virkelige trøst er det avgjørende at all trøst kommer fra Gud, 2 Kor 1, 3ff. Den springer frem av Guds

frelseshandling og henger sammen med *σωτηρία* og *ἐλπίς*, 2 Kor 1, 5; 1 Tess 4, 18; 2 Tess 2, 16; Rom 15, 4. Paraklesen er altså også en form for evangelieforkynnelse. Han som er «all trøsts Gud», kan nå trøste ved en menighets standhaftighet i troen under trengsler. Det berettes i 1 Tess 3, 6 — i forbindelse med Paulus' bekymring for tessalonikernes trengsler — at den utsendte Timoteus kommer til Paulus og forkynner (!), *εὐαγγελισάμενος*, for ham tessalonikernes tro og kjærlighet. Ordet *εὐαγγελισάμενος* virker i denne sammenheng unektelig noe fremmedartet. I kommentarer og oversettelser avsvekkes det til å bety: å bringe en gledelig melding. Vi har altså her det eneste eksempel på ikke-teknisk bruk av dette ordet hos Paulus. Men dette kan neppe være riktig. For denne beretning er virkelig et evangelium for Paulus. Det heter nemlig i v. 7 at Paulus ble trøstet ved tessalonikernes tro (!), og han tilføyer: «og nå lever vi, hvis dere står fast i Herren». Det er Gud som trøster og gir liv, og nå blir tessalonikernes trosstand Guds trøst. Tanken er forståelig ut fra den indre sammenheng mellom apostel og menighet, en sammenheng som gjør de to kristelig avhengig av hverandre. 1 Tess 2, 19: menigheten er Paulus' håp, glede og ros ved parusien; 2 Kor 1, 14: på Herrens dag er menigheten apostelens «ros» såvel som apostelen er menighetens; 2 Kor 7, 3: i liv og død er apostel og menighet sammen; Fil 2, 16: at menigheten holder fast ved Guds ord er for apostelen et vidnesbyrd om at hans arbeide ikke har vært forgjeves, og det er hans ros på Kristi dag. Utsagnet i 1 Tess 3, 7 er ikke enestående, som f. eks. 2 Kor 7, 4–13 viser. Også her er sammenhengen «ros» — «trøst» klar. Også her berettes det at menighetens liv, forkynnes, *ἀναγγέλλειν*, for Paulus, Og denne beretning om menighetens liv er Guds egen trøst til apostelen. — Det er livsviktig for Paulus at han kjenner menighetens stilling. Menigheten bekrefter hans apostolat og får hans evangelium til å «vokse». Og dette gjør Paulus bruk av i sitt virke overfor andre menigheter.

c. Hva vi hittil har trukket frem, kommer også uttrykk i paranesen. Et godt eksempel har vi i forbindelse med kjærlighetsgaven til menigheten i Jerusalem. Overfor korinterne beretter Paulus om hvorledes menighetene i Makedonia forholder seg i denne sak, 2 Kor 8, 1ff. På samme måte fremholder han korinternes godvilje overfor menig-

heten i Makedonia, 2 Kor 9, 1f. Hensikten med disse menighetsberetninger er å formane de forskjellige menigheter til å gi helhjertet. Også i dette diakonianliggende har Paulus spredt kunnskaper om de forskjellige menigheter, inklusiv menigheten i Jerusalem, om da ikke de andre menigheter allerede hadde god kjennskap til forholdene der. Det teologiske motiv bak formaningen i forbindelse med kjærlighetsgaven kan være henvisningen til Kristushendelsen: ved sitt komme til verden ble han som var rik fattig, og hans fattigdom gjør mange rike, 2 Kor 8, 9. Og på samme vis kan det om en menighet hete at dens fattigdom gjør mange rike, 2 Kor 8, 2. Samtidig har hjelpen til de fattige dypere perspektiver. Den fremtrer som en forkynnelse av en menighets trosholdning, 2 Kor 9, 12ff. Ved sin hjelp forkynner menigheten overfor menigheten i Jerusalem at den er lydig mot evangeliet, 2 Kor 9, 13. Og deres hjelp er et tegn på fellesskapet mellom menighetene. — I denne sammenheng hører også Rom 16, 19. Paulus formaner menigheten til å ta seg i vare for de falske lærere, som splitter og forfører menigheten. Det heter her at romermenighetens lydighet i så måte er kommet alle for øre. Paulus selv har ikke grunnlagt menigheten. Det er altså ikke en privat meddelelse om tilstanden i en av hans egne menigheter som ligger til grunn for denne uttalelse. Men det er kjent rundt omkring i de andre menigheter hvorledes romermenigheten har forholdt seg overfor de falske lærere. — At apostelen selv kan fremstå som en formaning, som et paranetisk «ord», kjenner vi til fra en rekke uttalelser, 2 Tess 3, 7ff.; Fil 3, 17; 4, 9; 1 Kor 4, 17; 1 Kor 11, 1: Apostelens ferd er et forbilde, et mønster som skal etterleves. Er man apostelens etterfølger, er man også Guds.[26] At menigheter også kan fremstå som slike forbilder, har vi sett 1 Tess 1, 6ff. En slik formaning, hvor apostelen fremstiller seg selv som et mønster for menigheten, må ha hatt sin plass i den faste menighetsbelæring. Og denne form for formaning kan bare ha noen betydning og virkning, hvis menigheten har vært godt informert om apostelens gjerning og liv.

III. De stedene vi hittil har behandlet, viser at beretninger om apostlenes virke, en menighets tilblivelse og liv og misjonens gang har hatt sin plass i menighetenes liv. Og når en leter etter grunnen til dette, finner en snart at det ikke har vært historisk-biografiske interesser,

som har vært avgjørende. Ikke dette er utslagsgivende at man for en kommende generasjon har villet fortelle om hvordan det engang var. Derimot har kerygmatiske, parakletiske og paranetiske interesser vært avgjørende. Hvorvidt og på hvilket tidspunkt denne interesse har fått historisk-biografisk karakter, angår ikke oss i denne sammenheng. — Vi er imidlertid i det foregående lite kommet inn på selve urmenigheten. Naturlig nok ettersom denne ikke hørte til Paulus' misjonsområde, og han skriver ikke dens historie. Nå er der liten grunn til å anta at denne menighet danner et undtak fra andre menigheter, slik at det ikke skulle ha vært berettet om denne. Tvertimot må vi anta at den har stått i en særstilling. Spørsmålet er bare om det kan la seg ettervise.

Vi berørte ovenfor at tessalonikermenigheten var et forbilde for menighetene i Makedonia og Akaia, 1 Tess 1,7. Men tessalonikermenigheten er ikke det opprinnelige mønster. Det heter i 1 Tess 2, 14 at tessalonikerne ved sine trengsler er blitt etterfølgere, etterlignere av menighetene i Judea. Paulus forutsetter at hans menigheter kjenner til de forfølgelser menighetene i Judea har vært utsatt for fra jødenes side. Han forutsetter altså en kunnskap om urmenighetens forhold til det jødiske folk. Den polemikk som her kommer til uttrykk, v. 15 og 16, har ikke noen forankring i brevsituasjonen. Det er en polemikk mot jødene, og tessalonikermenigheten blir ikke forfulgt av jødene. Det dreier seg i denne sammenheng om at tessalonikerne lider det samme i forholdet til sine landsmenn som urmenigheten i forhold til jødene. Sannsynligvis har vi med en formel fra den eldste kristne polemikk mot jødene å gjøre.[27] Og denne har altså vært brukt overfor andre menigheter enn den saken egentlig gjaldt. Rent bortsett fra det, ser vi at det ikke er en sammenligning med en hvilkensomhelst menighet Paulus foretar. I Rom 15, 27 gir Paulus en teologisk begrunnelse for innsamlingen av kollekten til de hellige i Jerusalem. De andre menigheter er forpliktet til å tjene menigheten i Jerusalem på denne måte. De har nemlig fått del i de åndelige gaver som kommer fra urmenigheten. Hva nå disse åndelige gaver egentlig står for, kommer klart frem av v. 28. Han snakker her ikke om menighetene i Makedonia og Akaia, de som altså har fått de åndelige gaver, v. 26, men skifter dette ut med «hedningene», noe som henspiller på misjonsforkynnelsen. Hans egne menigheters kristenstand er en «arv» fra

menigheten i Jerusalem, og Paulus forutsetter at hans menigheter vet hva han mener med dette. I 1 Tess 2, 14 dreier det seg ved etterfølgelsen om tessalonikernes måte å ta imot Guds ord på. Fra Jerusalem er altså Guds ord sprunget ut. Vi har den samme sak i 1 Kor 14, 36. Kvinnene pålegges å tie i menighetsforsamlingen. Hvis Korintermenigheten ikke innretter seg etter dette, innfører den en ny sed. Men det har den ikke rett til, ettersom den ikke er den menighet Guds ord opprinnnelig er utgått fra. Det er nemlig Jerusalemsmenigheten. — Det er derfor også klart at den forrang Paulus gir menigheten i Jerusalem — foruten de nevnte steder: 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4; 9. 1. 12 — ikke skyldes pietetsmessige hensyn, men den har forrang fordi Guds ord er utgått fra den. Menigheten i Jerusalem utgjør de «hellige» rett og slett slik som det uttrykkes på de nevnte steder.

At der ikke eksisterer muligheter for en aposteltradisjon å hevde seg ved siden av en Jesustradisjon, var den påstand vi gikk ut fra. Men vi har dog et sterkt vidnesbyrd om at man i Jesustradisjonen også fikk overlevert en tradisjon om apostler og menighet. Tydelig er dette i 1 Kor 15, 3ff. Hvor det opprinnelige kerygma har sluttet, om man altså skal sette punktum etter v. 5 eller v. 7, er forsåvidt nokså likegyldig i vår sammenheng. Viktig er dette at utsagnet om at han viste seg for Peter og de 12, v. 5, ganske sikkert har hørt med. Dette sammendrag av evangeliet, det som Paulus sier at han først av alt forkynte for korinterne, har inneholdt beretningen om Jesu død og oppstandelse, men samtidig også fortellingen om åpenbaringene for Peter og apostlene, og kanskje også for en hel rekke av urmenighetens medlemmer. Paulus har også fortalt adskillig mere enn hva dette sammendrag inneholder, for han forutsetter her at Peter og de 12 er kjente begreper for menigheten. Det Paulus gjengir, er urmenighetens forkynnelse, som samtidig er en forkynnelse om urmenigheten. Det Paulus har mottatt av mennesker, er Guds ord som også omtaler mennesker.

Ikke på noe sted forteller Paulus om urmenighet og apostolat. Men at han forutsetter meget av kunnskap om denne menighet på sitt misjonsområde, finnes der en rekke belegg for. Det går med all ønskelig tydelighet frem i beretningen om Paulus' kamp for sitt apostolats berettigelse. Hele denne kamp, som vi har nedslag av

den i Galaterbrevet og Korinterbrevene, er uforståelig uten på bakgrunn av Jerusalemsmenighetens dominerende stilling. Visse antydninger får her greie seg. Paulus fremstiller det som en ekstraordinær ting i Gal 1, 17ff. at han etter sin omvendelse ikke drog opp til menigheten i Jerusalem. Galaterne vet hva dette innebærer. Det kan ikke på noen måte forståes som en underkjennelse av urapostolatet. Tvertimot er det slik å forstå, at det å ha likeberettigelse som apostel er helt nødvendig for Paulus' virksomhet. Gal 2, 1ff., som inneholder beretningen om apostelmøtet i Jerusalem, forutsetter tydelig en almenkirkelig bestemmelsesrett hos urapostlene. Hensikten med å reise til Jerusalem var å skape enighet om det paulinske evangeliums berettigelse. Av Gal 2,7 ser det ut som urapostlene er blitt overbevist om det legitime i Paulus' apostolat på grunnlag av det som denne har fortalt om sitt misjonsvirke. En anerkjennelse fra de eldre apostlers side var altså nødvendig for Paulus. Viktig er i denne sammenheng at Paulus hos galaterne forutsetter en god del kunnskap om bl. a. Peter, hvis særstilling som jødenes apostel fremheves, 2,8. Kunnskap om Peter kommer også til utrykk Gal 2, 11ff. Eksistensen av et Kefasparti i korintermenigheten, 1 Kor 1, 12, er også et vidnesbyrd om den stilling Peter har hatt. 1 Kor 9, 3ff. forteller at man har kjent til den misjonspraksis Peter og de andre apostler har hatt, samtidig som Gal 1 og 2 legger for dagen at ikke bare Peter, men de andre hovedaposteler og urmenighetens ledere, fremfor alt Herrens bror, har vært kjent for menigheten. At beretninger om apostlenes virke har gått begge veier, at altså urmenigheten har fått beretninger om misjonens gang, viser bl. a. Gal 1, 23, hvor det heter at menighetene i Judea har fått høre om at den tidligere forfølger, Paulus, er blitt troens forkynner. — I forbindelse med talen om de «store apostler» kan Paulus fremheve at aposteltegnene også følger hans egen virksomhet, 2 Kor 12, 11ff.; jvf. Rom 15, 19. I denne sammenheng bruker Paulus nøyaktig de begreper som i Acta forekommer som tegn på og vidnesbyrd om apostolisk virksomhet, *σημεία*, *τέρατα* og *δυνάμεις*, 2, 43; 4, 30; 5, 12, se også 14, 3 og 15, 12. Etter sammenhengen er det ganske klart at dette med aposteltegn har vært en kjent og fast størrelse. Menigheten vet om de tegn som legitimerer urapostlenes virke, disse tegn som Acta beretter om.

IV. Vi har i det foregående trukket frem eksempler på et stoff som er viktig for å kunne svare på det spørsmål vi har stillet. Der kan også gies en rekke andre belegg. For oss har det ikke vært avgjørende å legge frem alt det materiale som er tilgjengelig. Viktigere har det vært å forsøke å komme til klarhet over hvilken funksjon materialet har hatt. Ut fra det vi har behandlet, må der svares nei til den påstand at forholdene lå ugunstig til rette for dannelsen av en tradisjon om aposteltiden. Om apostlene har der vært forkynt. Beretningen om en menighets tilblivelse har spilt en viktig rolle i misjonsforkynnelsen. Fortellinger om en menighets trosliv har vært brukt i paraklese og paranese. Om urmenigheten har der vært adskillig kunnskap. Alt dette har vært viktig for menighetens liv. Det synes meg å være viktig for problemet om tradisjonsgrunnlaget for Acta at der må svares ja på spørsmålet om forholdene lå gunstig til rette for dannelsen av en tradisjon om aposteltiden. Et neste skritt er å bestemme og avgrense omfanget og arten av den tradisjon som har foreligget. Et spørsmål i denne sammenheng er jo selvfølgelig om vi på grunnlag av det materiale vi finner i Paulusbrevene, vil kunne rekonstruere et Apostlenes Gjerninger som ser ut som det skrift vi har i NT. Det spørsmål lar seg ikke så lett besvare. Dibelius og Haenchen grunngir Lukas' selvstendige forfatterarbeide med at der ikke forelå noen tradisjon av betydning, og han ble derfor tvunget til å arbeide på en ganske annen måte enn han hadde gjort det i evangeliet. Dette kan vi ikke være enig i. Spørsmålet må være dette: hvorledes har Lukas gjort bruk av den tradisjon som forelå? Men det er et spørsmål for seg.

NOTER:

[1] Prøveforelesning over selvvalgt emne for den teologiske doktorgrad.

[2] Eucharisterion II, s. 27–49. Göttingen 1923. Artikkelen er i 1951 trykket opp igjen i den samling av Dibelius' arbeider til Acta som ble utgitt av H. Greeven: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, s. 9–28. Vi gjengir henvisninger til Dibelius' artikkel ut fra denne utgave.

[3] En oversikt over den historisk-kritiske Actaforskning hos E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, i H. A. W. Meyers kommentarserie, 3. avd., 10 oppl., Göttingen 1956, s. 11–41. Eldre oversikter angitt av Haenchen s. 11, note 2.

[4] Arbeidene er samlet i Greevens utgave, se ovenfor note 2.

[5] Allerede i 1959 utkom boken i 3. opplag, nokså grundig omarbeidet. Se anmeldelsen av H. Conzelmann, Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas, i Theologische Literaturzeitung, 1960, 4, sp. 241–250. Fordi jeg ved utarbeidelsen av foreliggende artikkel bare hadde første opplag av Haenchens bok tilgjengelig, vil henvisninger angies fra denne, betegnelse Apg.

[6] Apg., s. 95.

[7] S. 11.

[8] Zur Formgeschichte des Neuen Testaments, Theol. Rundschau, N. F. 3, 1931, s. 236.

[9] Apg. s. 95.

[10] Ebd.

[11] Dibelius, Stilkritisches, s. 10f.

[12] Apg. s. 86f. Jvf. Stilkritisches, s. 11.

[13] Aufsätze, s. 92. Apg. s. 87.

[14] Jvf. Apg., s. 33f. med referat av Dibelius og s. 95f.

[15] Stilkritisches, s. 10ff.

[16] Apg., s. 96ff.

[17] Jvf. Schniewind i ThWb I, s. 68ff.

[18] Se f.eks. O. Michel, Der Römerbrief, i Meyers kommentarserie, 4. avd., oppl. 10, Göttingen 1955, s. 37f., hvor han mot Lietzmann hevder at ordet ikke må avsvekkes. Han oversetter «verkündigt wird», og likevel heter det i fortolkningen: «bekannt gemacht wird.»

[19] Se f. eks. Dobschütz til stedet i hans kommentar i Meyerserien, avd, 10, 7. oppl., Handb. z. NT.

[20] Se Dibelius, Die Thessalonikerbriefe, s. 6: Grunnen må søkes deri «dass Paulus hier wie im folgenden Abschnitt die Erinnerung an die Mission in Thessalonika wieder aufleben lässt. Bei der Missionierung eines Ortes aber scheint er mehr gemeinchristliche Gedanken und Begriffe verwendet, also vielmehr wie ein anderer christlicher Missionar gesprochen zu haben, als wir aus den vier Hauptbriefen erkennen können.»

[21] Det lar seg ikke med sikkerhet avgjøre hvem disse motstandere av Paulus er og hvorfra de har sine anbefalingsskriv. Vi holder den gamle forklaring som den mest sannsynlige: det dreier seg om judaister, og de opptrer med skriv fra kretser innen urmenigheten i Jerusalem. Sikkert er, hva vi kan lese ut av

Korinterbrevene, at de har skaffet Paulus adskillig bry i hans forhold til menigheten i Korint. Forståelig er dette, om de har kunnet opptre — med rette eller urette — med den myndighet urmenigheten har hatt også på paulinsk misjonsområde. Det ligger da også heri et vidnesbyrd om at Paulus' menighet må ha hatt adskillig kunnskap om urmenigheten, jvf. s. 12ff.

22 Det heter ordrett: *ἐν καρδίαις ἡμῶν*, hvor Paulus taler om seg selv og Timoteus. Nesten alle tekstvidner har denne lesemåte, mens Sinaiticus og noen få andre, yngre vidner leser: *ὑμῶν*. Denne lesemåte synes å være oppstått på grunn av v. 3, fordi tanken der er at anbefalingsbrevet er skrevet av apostlene i Kristi oppdrag, og man derfor tenker seg at Paulus har «skrevet» i menighetens hjerter.

23 Kommentatorer finner ut at Paulus i v. 3 ikke lenger taler om anbefalingsbrev, men går over til å snakke om evangeliet. Men tanken er den at Paulus ikke kjenner noe annet anbefalingsbrev enn evangeliet, og sidestiller sine motstanderes fullmaktsbrev med lovtavlene, noe som er enn mere forklarlig ut fra hans motstanderes ærend: å få de korintiske kristne til å leve etter Moseloven. Se mitt arbeide: Imago Dei, Göttingen 1960, s. 178f.

24 Begrepet *πληρόω* må her ikke forståes på grunnlag av de synoptiske utsagn om at Guds ord oppfylles, slik som Lohmeyer vil det, se Komm. til Kolosserbrevet i H. A. W. Meyer IX, 2, 11. oppl. s. 81. Det dreier seg på de mange steder hos synoptikerne om at guddommelige løfter og forutsigelser, for det meste i skriftutsagn, oppfylles ved at det skjer som forutsigelsen taler om. Her brukes da omtrent bestandig den passiviske form.

25 Etter A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 1935, s. 387f. betyr uttrykket *πληρῶσαι τὸν λόγον* at forkynnelsen er ledsaget av konkrete virkninger på tilhørene; etter O. Moe, Komm., 1932: forkynnelsen av Kristi evangelium fullbyrdes gjennom Paulus' gjerning; R. Asting, Die Verkündigung, 1939, s. 138: når Paulus bringer åpenbaringen til hedningefolkene, fullbyrdes Guds ords hensikt: hedningenes frelse. E. Lohmeyer, op.cit. (n. 24) s. 80: «Erfüllung» gibt seiner reinen religiösen Geltung geschichtliche Wirklichkeit; was von Gott her seit alters nur in Christus gesprochen war, das wird durch das Wirken des Apostels zum Ereignis.» Cremer-Kögel, Michel, Bauer, Delling o. a. forstår det geografisk: Paulus forkynner evangeliet i hele det østlige Middelhavsområde.

26 Se min bok Imago Dei, S. 195f.

27 Jvf. Dibelius, Komm. (se n. 20) s. 11.

HJEMME OG UTE

NY ENGELSK BIBELOVERSETTELSE

Den 23. mars i år ble den nye engelske oversettelse av det Nye Testamente vedtatt av the Joint Committee of the Churches. The Joint Committee består av representanter for the Church of England, the Church of Scotland, the Methodist Church, the Congregational Union, the Baptist Union, the Presbyterian Church of England, the Churches in Wales, the Churches in Ireland, the Society of Friends, the British and Foreign Bible Society, og the National Bible Society of Scotland.

Den nye utgaven av det Nye Testamente vil bli utgitt i mars 1961, 350 år etter the Authorized Version og 80 år etter the Revised Version. Den vil gjengi de beste greske tekster på et moderne engelsk, under utnyttelse av den nyeste bibelforsknings resultater. Arbeidet med oversettelsen av det Gamle Testamente og Apokryfene fortsetter. Det er intet mindre enn en ny engelsk kirkebibel som er i arbeid, men spørsmålet om autorisasjon til gudstjenstlig bruk må selvsagt avgjøres av de enkelte kirkesamfunn. Det offisielle navn på den nye utgaven blir The New English Bible, men den kalles også Current English Version. Den publiseres av Oxford University Press og Cambridge University Press.

En ny engelsk bibelutgave er ikke lite av en begivenhet, noe som markeres ved at den vil utkomme samtidig over hele verden. Også i Norge vil den utvilsomt vekke interesse og oppmerksomhet.

LITTERATUR

ADAM, A.: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. ZNW Bh. 23. Alfred Töpelmann, Berlin 1959. 90 s.

Med hvilken rett gjør man bruk av gnostiske kilder i fortolkningen av NT? Det foreliggende verk kan tas som et innlegg i den viktige debatt om gnostisismens genesis, nærmere bestemt: om den også fremtrer som en førkristelig foreteelse. Tittelen gir forfatterens svar.

Første del er viet de salmer som er føyet til den manikeiske salmebok, Thomassalmene. Vi får først en ny oversettelse av salmene og dernest en omtale av et par. Hva salme 1 angår, hevder Adam såvel at den er førgnostisk som førkristelig. Bevis for den siste påstand finner forf. bl. a. i at trekk fra den er gjengitt Sap Sal 18, 14–16. Salme 2 gir støtte for Reitzensteins tese om den «forløste forløser». I forbindelse med salme 13 påviser han i tilslutning til Säve-Söderbergh at deler av Thomassalmene er brukt i den mandeiske tradisjon. Som avslutning på første del får vi en undersøkelse av enkelte hovedbegreper: Adamas, forløser, «Gewissen» etc.

Annen del er viet Perlehymnen fra Thomasaktene. Vi får en ny oversettelse av den syriske original samt den greske tekst i «Anhang». Hymnen fortolker Adam ut fra dens sammenheng og slektskap med Thomassalmene: i form av et epos er den en eksempelfortelling om den «forløste forløser». Etter grammatikalsk egenart og vokabular tilhører hymnen den eldste syriske litteratur, og den dateres til tiden før Peschittas tilblivelse; mellom 50–70 e. Kr. er den blitt til. For

denne datering taler også at der til grunn for Ef. 5, 14 ligger forestillinger som igjen er avhengig av Perlehymnen. Også for dennes vedkommende pekes på at en rekke trekk fra den foreligger i mandeisk litteratur.

Avslutningen gir en rekke overveielser om mandeismens og manikeismens opprinnelse og om forholdet mellom den gnostiske tenkning og kristologien: allerede i førkristen tid forelå en i grunntrekk utarbeidet sotér-ideologi, noe som gjorde at gnostisismen på annet trinn kunne trekke Jesus inn i sine systemer.

Rent bortsett fra spørsmålet om dateringen, gir Adam oss en god og verdifull undersøkelse av tekstene. Når det gjelder spørsmålet om den førkristelige gnosis, føyer han en rekke nye indisier til de mange som allerede foreligger for dennes eksistens. Men bevis har forf. ikke levert, for såvel den antatte benyttelse av Thomassalme 1 i Sap Sal og Perlehymnens «Vorlage» i Ef. 4, 15 er anfektbare. At vi i de behandlede dokumenter til dels har med den tidlige gnostisisme å gjøre er like lite gjenstand for tvil som at det dreier seg om førmanikeiske foreteelser. Svakt står påstanden om den førkristelige «forløste forløser», og Adam burde ha stusset over at det antatt eldste dokument, Thomassalme 1, ikke bærer spor av denne forestilling. En svakhet er det at forfatteren på tross av visse reservasjoner, arbeider for meget litterærkritisk og for lite tradisjonskritisk.

Jacob Jervell.

HANS WALTER HUPPENBAUER: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskus-fragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. Zwingli Verlag, Zürich 1959, 132 s. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 34.)

At det finnes en markert dualisme i Dødehavsskriftene, vil være kjent for alle som har støtt på «Striden mellom lysets og mørkets barn», dette eiendommelige skrift om den siste tids kamp, som er blitt til i Qumranmenighetens krets. Det er arten av denne dualisme som den unge schweiziske teolog Hans Walter Huppenhauer vil undersøke.

Han gjennomgår grundig og interessant de uttrykk og utsagn som i de enkelte skrifter fra Qumran-hule nr. 1 kan kaste lys over dualismen i dem. Han har mange fine iakttagelser i denne undersøkelsen og oppnår stadig vekk å kaste nye lysstreif over mange av problemene. Han understreker hvordan menigheten la sterk vekt

på Guds velde og majestet. Han hadde skapt alt, både onde og gode, ja, til og med motstanderen Belial (Stridsrullen XIII:11). Han var herre over år og tider, og han hadde sine hjelpere, englene, med Mikael og Rafael i spissen (Stridsrullen IX:15). Han var evig og den som skulle dømme alle. Men nettopp Guds storhet gjorde at de nødig ville se ham som opphav til det onde, og denne theodicé-tanke gjorde at Belial, motstanderen (Satan), kom sterkere inn i bildet. Han var underverdenens hersker, men det er også tydelig at Qumran-menigheten ikke har gitt seg av med å spekulere over denne skikkelse, som i sitt hovmot mente han kunne kjempe mot Gud.

Langt mere opptatt var menigheten av menneskets stilling. Det var et skarpt skille mellom «lysets barn», de som fulgte Guds bud, og «mørkets barn», de som stod utenfor den nye pakt. De siste var tåper som hadde brutt med Gud. De fulgte den onde ånd, syndens makt, i den kamp mellom to verdener som mennesket stod i.

Den konklusjon Huppenbauer trekker, er at det finnes flere arter dualisme i Qumran-tekstene. Her er en skarpt markert etisk dualisme med skille mellom rettferdige og urettferdige. Det er den samme dualisme som gir seg utslag i motsetningsparet «sannhet — løgn» i Habakkuk-utlegningen. Det finnes videre en fysisk-metafysisk dualisme, med skarpt skille mellom skaper og skapning. Senjødedommens veldige spenn mellom Gud og menneske lever her også. Her er faktisk to verdener, Guds og skapningens. Men her er ikke hellenismens motsetning mellom «ånd» og «kjød». Motsetningsparet finnes, men må settes inn i den relasjon som er antydet, mellom skaper og skapning. — Det er også en kosmisk dualisme, mellom lys og mørke, tatt i videste forstand, og det finnes en mytologisk dualisme, i striden mellom lysets fyrste og mørkets engel. Denne mytologiske dualisme finnes bare i Stridsrullen og i Damaskusskriftet. Men en teologisk dualisme, hvor to eller flere guder skulle bekjempe hverandre, finnes ikke i Qumran. Dualismen var karakteristisk for den skapte verden, ikke hos Skaperen.

Den utpregede og markerte etiske dualisme i Qumran har også sitt motbilde i den eskjatologiske dualisme. Menigheten levde i gudløshetens tid, men slutten var nær forestående, da Guds rike skulle komme, fred og glede herske. Alle måtte ta stilling til om de ville være med i dette rike, de levde i avgjørelsens tid.

Det fremgår av de konklusjoner som Huppenbauer har trukket, at dualismen i Qumran-tekstene ikke er absolutt. Den er brutt av en gammel og grunnleggende monistisk tanke om Gud som skaper og opphavsmann til alt. Dualismen er sterkest merkbar på det etiske område, men den er kanskje vel så ofte uttrykt i kosmiske vendinger. Huppenbauer vil derfor karakterisere Qumran-menighetens dualisme som relativ, etisk-kosmisk dualisme.

Huppenbauers bok gir en fin oversikt over et interessant problem i Qumran-tekstene, som har vært meget diskutert. Han har fått frem en del klare linjer som gjør at vi kan få en bedre forståelse av arten av den dualisme som møter oss i Qumran-tekstene. Hans tolkning er nøktern og vel overveiet.

Arvid S. Kapelrud.

ANDREAS EDWIEN: Idékampen i det bibelske gudsbilde. Jesu forkynnelse i åndshistorisk lys. Oslo 1958. (Hovedkommisjon Tanum).

Den noe gåtefulle titel gir uttrykk for den tese at i det bibelske gudsbilde kjemper forskjellige idéer mot hverandre: Herre-motivet og fars-motivet, eller som forf. også sier: den autoritære og den spirituale gudsidé. I Jesu egen forkynnelse skal de to idéene stå særlig skarpt imot hverandre.

I bokens innledende del skisseres «grunntrekk av Jahve-begrepets utviklingshistorie». Opprinnelig var, hevder forf., stammeguden Jahve en «gudesønn», som stod på linje med andre guder og var underordnet høyguden, Elohim eller «Den høye» (jfr. 5 Mos 32:8 LXX). Paktsforholdet mellom Jahve og Israel var en kontrakt mellom likeverdige kontrahenter. Først i tidens løp utviklet monolatriet seg til monoteisme, og stammeguden ble verdensgud. Dette skjedde særlig ved profetenes forkynnelse, men var også betinget av påvirkning utenfra. Utviklingen fikk en dobbelt følge: på den ene side ble gudsbilledet «barbarisert», Jahve ble den forferdelige, fjerne og uberegnelige verdenshersker, herren; på den annen side ble Jahve skaperguden, og derved kom farsbilledet inn i gudsbegrepet. Pakttanken blir utdypet og forvandlet til tanken om et naturgitt avhengighetsforhold.

I den senere utvikling brytes paktmotiv og skapelsesmotiv stadig, paktguden blir den hevnende herre, skaperguden den frelsende far. Monoteismen modifiseres ved at verdensguden får en «lokal stedfortreder» (Menneskesønnen-Messias) og en «mytisk motpart» (Satan). Under brytningene mellom nasjonalisme og universalisme, dennesidig og hinsidig gjengjeldelsestanke, monoteisme, dualisme og engletro, blir sektfromheten det som kjennetegner jødedommen: Jahve blir absolutt både i huldskap og vrede, for sine tilhengere den gode far, men nådeløs og grusom mot sine motstandere.

Jesu forkynnelse er bestemt av senjødedommens mytologiske gudsoppfatning og verdensbillede, men også av sektens tildels høye moralske erkjennelse. De to gudsidéer står skarpere mot hverandre enn noen gang: på den ene side den urimelig strenge herre i liknelsen

om de betrodde pengesummer, Mt 25:14 ff, på den annen side faren i liknelsen om den bortkomne sønnen, Lk 15. Gud er både «vingartner» og «rothugger»; den konflikt mellom en «autoritær» og en «spiritual gudsoppfatning», som går gjennom hele den jødiske religionshistorie, møter hos Jesus i «maksimal forstørrelse». Gudsforholdet ses snart som sønneforhold, snart som trelleforhold. Et gjennombrudd av farsbilledet ligger bak Jesu etikk med dens bud om nestekjærlighet. Men den radikale aspirasjon ender i «et selvmotsigelsens kompromiss». Lønn og gjengjeldelse forblir det dominerende motiv i etikken. Jesus holder fast ved den dualistiske oppdeling av menneskene i to grupper, de gode og de onde; men han viser «dårlig nasjonal holdning», tar de undertryktes parti, og plaserer de jødiske sektfromme blant de onde. Jesus stod på fariseismens grunn, men han var en steil og selvbevisst individualist, med sterke tilbøyeligheter til autoritært lederskap og behov for å omgi seg med en trofast og lydig krets av tilhengere. Overfor sine motstandere var Jesus ikke i stand til å følge sine egne idealer; han tilstrebet selv den utgang hans revolusjonære løpebane fikk, og ingen kan undre seg over at jødisk lov og dens håndhevere måtte felle ham.

Jesu forkynnelse er etter forf. ikke noe avsluttende høydepunkt i utviklingen, men et nødvendig gjennomgangsledd. Forf. mener i det hele å se en åndshistorisk nødvendighet i religionshistorien: «Utviklingen fra nasjonalismens 'utvalgte folk' i retning av universalismens 'utvalgte menneskehet' er skjedd gjennom sekterismens 'utvalgte menighet'.» (S. 72). Den eskatologiske mytologi var en nødvendig forutsetning for at Jesu etikk og «fars-motivet» skulle få noen historisk virkning i den givne situasjon. Nettopp fordi han ikke selv var «saktmodig og ydmyk» kunne Jesus bli «den 'katalysator' som førte til lov- og nasjonalreligionens sprengning» (s. 251). Bare fordi Jesus ved sin forkynnelse og holdning fremkalte martyriet, kunne den nye bevegelsen nå ut over jødedommens nasjonale grenser. «Den horisontale utvidelsen av fars-motivets ethos er skjedd ved hjelp av herremotivets mythos. Løsrivelsen av Bergprekenens moral fra nasjonal forsnevring til universal gyldighet måtte historisk skje gjennom et brudd på den» (s. 248). «Uten dualismens gjennomslag i senjødedommen ville kristendommen som verdensreligion ikke blitt skapt». Men idag er det en livsbetingelse for religionsutviklingen i vår kulturkrets å erkjenne at dualismen er «uforenlig med en høyerestående monoteisme» (s. 254 f).

Den senere utvikling behandles bare rent skissemessig. Forf. ser Kristus-troen som menneskedyrkelse og treenighetslæren som polyteisme. Men også her finner han en historisk nødvendighet: dyrkelsen av den oppstandne, den «enbårne sønn», kan sees som «en apoteosering og dyrkelse av selve det farsmotiv som de (hedningekristne),

i motsetning til de jødiske sektene, ikke var modne for å tilegne seg i sitt personlige religiøse liv» (s. 259 f).

Det religiøst fruktbare i Jesu forkynnelse vil forf. da ikke nå frem til hverken ved avmytologiserende tolkning eller ved et kritisk utvalg, men ved en åndshistorisk forståelse, hvorved en lærer å innse «hva som er det positive, blivende og evige, og hva som bare har hatt en relativ og negativ evolusjonær hensikt». I den religiøse utvikling vil en da møte «åpenbaringen av den *skapende* Gud og av menneskets historiske kall». Dette skal så også være «et levende historisk bevis på Guds eksistens».

Jeg har referert såvidt utførlig for å la forf. selv komme til orde. Leserne vil se at det ikke er små problemer han har gitt seg i kast med. Boken vil på en gang være en historisk fremstilling og et religiøst programskrift. Helt ubetydelig er den ikke. Forf. er ganske belest, og har samtidig en selvstendig tankekraft. Med tanke på at han mangler et ordinært fagstudium, teologisk, filologisk eller historisk, er det han har levert, i visse henseender imponerende. Alt for fort bør en ikke gå forbi boken, selv om meget er dilettantisk.

At Edwien er en amatør-forsker, viser seg — selvsagt — på en rekke punkter. Han kan snuble i terminologien (f. eks. «et mythos» s. 1, «et klimaks» s. 97. En fornøyelig trykkfeil er «oppstandelseskatalogien» på s. 230). «Tekstkritikk» og «tradisjonskritikk» blir blandet sammen. Forsøkene på å «forbedre» foreliggende oversettelser har ikke alltid falt heldig ut, det hender f. eks. at forf. skriver «Gehenna» i tilfeller hvor grunnteksten har «Hades». I gjengivelsen av Mt 6, 8 (s. 200) kursiveres det som bare er Lyder Bruns forsøk på å komme utenom vanskeligheten med å gjengi genitiv av det personlige pronomen i 2. pers.: «Han *som dere kjenner som far* i himmelen». Jonas regnes for å høre til «skriftene» i stedet for til «profetene», og det overses at i den jødiske kanon var det først og fremst «loven» som stod i en særstilling, mens rangsforskjellen mellom «profetene» og «skriftene» var mindre (s. 90). Påstanden om at Galilea på Jesu tid bare hadde vært forenet med Judea i et halvt hundre år (s. 277), røper en betydelig historisk uvitenhet. Mer unnskyldelig er det at forf. i flere tilfeller bruker tyske navneformer; han har nå engang vært henvist til de tyske «kilder».

I og for seg er slike elementære feil naturligvis uvesentlige for det forf. vil ha frem. Men det kan jo vanskelig unngås at den manglende skolering også får videre konsekvenser. Hvilke forestillinger forf. egentlig har om den gresk-romerske kultur, kan en gruble over. Han taler gjerne om «romerske ... barbarer» (s. 247), «folkegrupper på primitive kulturtrinn» (255), «antikkens ukultiverte jordbunn» (s. 261) og «det underutviklede europeiske miljø» (s. 178). «Underutviklet» hører forøvrig til forf.s yndlingsgloser; både i ortodoks og

liberal teologi finner han typiske uttrykk for kulturell underutvikling (s. 261). Det får nå så være, men den overbærende nedlatenhet hvormed forf. betrakter antikken, kan vel ikke godt forklares annerledes enn som et utslag av manglende viten om at hans eget religiøse syn på mange måter står den filosofiske religiøsitet og forsynstro i den hellenistisk-romerske verden nærmere enn det står Bibelens gudstanke.

Israelitisk-jødisk religionshistorie kjenner forf. mer til. Han hevder (s. 8) at fremstillingen bygger på «det bilde man kan danne seg på grunnlag av den gammeltestamentlige og senjødiske religionsforskning i løpet av det siste halvsekel.» Han kjenner til at man delvis — på rent religionshistorisk grunnlag — har reagert mot den rendyrkede evolusjonisme, men lar seg ikke affisere av det. Den sendatering av salmene og overvurdering av profetenes betydning som tilhører en eldre kritisk forskning, blir lagt til grunn for det hele. Kronologi har forf. i det hele lite sans for. Allerede navneformer som Abja og Joab viser at Jes 9 langt fra er «fars-motivets første spire» (s. 38 f). Adskillelsen mellom «høyguden» og «gudesønnen» (= Jahve) har et ytterst spinkelt grunnlag i kildene, og sammensmeltningen må under alle omstendigheter ha skjedd langt tidligere enn forf. synes anta. H. S. Nybergs teori, som Edwien her bygger på, later forøvrig ikke til å ha vunnet synderlig tilslutning.

Den ensidige forståelse av «pakten» som en kontrakt har vel sammenheng med det manglende kjennskap til de hebraiske begreper. Ellers er det noe riktig i påpekingen av en spenning mellom «paktsgud» og «skapelsesgud», og mellom «herremotiv» og «farsmotiv», men bare delvis. Uholdbar er den ensidige sammenkoblingen av far og skaper, paktsfelle og herre. Nettopp pakten gir jo gudsforholdet dets intimitet, paktens gud er som en far for sitt folk, mens skapertanken kan lede i retning av fremhevelse av de skjebnebestemmende drag i gudsbilledet; fra skaperen kommer både lys og mørke, lykke og ulykke. Hele oppstillingen av så å si hypostaserte idéer og motiver i innbyrdes kamp er en konstruksjon som mangler fundament i konkrete, historiske undersøkelser.

Mangelen på virkelig historisk metode viser seg også i behandlingen av det nytestamentlige materiale. Man kan i og for seg akseptere at forf. vil la tradisjonshistoriske spørsmål ligge, for å samle seg om en idéanalyse av Jesu lære slik den gjengis i evangeliene. Men da kan man ikke samtidig av den redaksjonelle rekkefølge hos Matteus dra slutninger om historiske forskyvninger i Jesu forkynnelse, enn mindre innlate seg på noen historisk-psykologisk forklaring av Jesu sjelelige utvikling. Historisk rekonstruksjon forutsetter metodisk kildekritikk. Særlig vanskelig har forf. for å komme til rette med liknelses-tolkningen; av Lk 16, 1 ff utleser han f. eks.

at «Den 'utro husholder' blir rost for sine moralsk høyst tvilsomme transaksjoner øyensynlig fordi de går ut over 'en rik mann'» (s. 161).

Når Edwiens bok tross alt ikke er uten interesse, skyldes det at den bærende grunntanke ikke står og faller med de mange større og mindre feil i det historiske og eksegetiske. Edwien har innsett at skal en idag hevde en konsekvent religiøs liberalisme, blir en nødt til å være mer radikal enn de liberale teologer fra tiden omkring århundreskiftet. Idealiseringen av den historiske Jesus var på et vis en forkledt utgave av en kirkelig-dogmatisk Kristus-tro. Forsøket på uten videre å ta denne Jesus til inntekt for en liberal humanitetsreligion var historisk uholdbart, og for en evolusjonistisk religionsbetraktning var det en inkonsekvens å betrakte Jesu person og forkynnelse som et absolutt høydepunkt i utviklingen. Den kristeligreligiøse liberalismes dilemma kan føre over i en eller annen variant av teologisk «nyortodoksi», men det kan også føre til at man fastholder den religiøse liberalisme, men ytterligere reduserer de kristne innslag og innordner Jesus som en spenningsfylt overgangsskikkelse i den religionshistoriske utvikling. Den som ikke er klar over dette, kan bli det ved å lese Edwiens arbeid. For det er åpenbart at hans grunnsyn kunne ha vært gjennomført med betydelig større historisk viten og kunnen — selv om det da riktignok hadde måttet modifiseres på ganske mange og ikke uvesentlige punkter.

I innledningen (s. 7) sier forf. at hans skrift kan sees som et bidrag til «avmytologiseringen av det bibelske kerygma». Skal en først bruke dagens teologiske terminologi, måtte en nok snarere si at formålet her er «avkerygmatisering» av Bibelen. Noe «kerygma» blir det nemlig ikke igjen, ikke noe budskap om Jesus og heller ikke Jesu forkynnelse som ord fra Gud. Ikke bare «mytologi» og dogme, men også kerygma skal erstattes med «syn for den levende og mektig skapende åndshistorie som ligger bak» (s. 263). Om et slikt syn virkelig har religiøs bærekraft, det er et spørsmål som forfatteren og anmelderen neppe ville kunne bli enige om; men det skal ikke diskuteres her. Anmeldelsen får slutte med at prester og teologer bør lese Edwiens bok; de vil få en stimulanse til egen tenkning og videre arbeid med spørsmålene, og de burde ha tilstrekkelige forkunnskaper til å lese med den nødvendige kritikk.

N. A. D.

EDGAR HENNECKE: *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearbeitete Auflage hg. v. W. Schneemelcher. I. Band, Evangelien. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959. (VIII + 377 s. Innb. DM 24.—).

Henneckes «Neutestamentliche Apokryphen» har allerede i to utgaver (1904 og 1924) gjort tjeneste som standardverket på sitt felt, ved siden av den i anlegget enklere engelske oversettelse av M. R. James, «The Apocryphal New Testament» (Oxford 1924). Mens James bare gav oversettelser, med et minimum av innledning og noter, og begrenset seg til evangelier, apostelgjerninger, brever og apokalypser, men til gjengjeld inneholdt selv sene skrifter i uforkortet form, har «Hennecke» mer tatt sikte på å gi et omfattende billede av den eldste kristne litteratur utenfor kanon, og gitt mer plass for lærd diskusjon og hypoteser. Et nytt opplag av verket har lenge vært påkrevd; det er kommet adskillige nye tekster til, og forskningen har gått videre siden 1924.

Edgar Hennecke selv døde 1951, i en alder av 85 år. Hovedredaktør for nyutgaven har vært prof. Schneemelcher, kirkehistoriker i Bonn, en av dem som virksomt har bidratt til fornyelse av den patristiske forskning i Tyskland i årene etter krigen. I anlegget skiller det nye opplaget seg en del fra de to første, særlig ved at «de apostoliske fedre» ikke er tatt med. Derved blir det mer plass for de nytestamentlige apokryfer i snevrere mening, skrifter som ikke har fått plass i kanon, men som gjør krav på å være likeverdige med de kanoniske og i sin form og art knytter til de nytestamentlige skrifter. Det er altså vesentlig de skrifter som angivelig inneholder ord av og beretninger om Jesus og apostlene som er kommet med. Likevel er stoffet svulmet så sterkt opp at verket er blitt delt i to bind; det første, som nå foreligger, inneholder apokryfe evangelier o. l., mens annet bind vil bringe «Apostolisches», apostelbrever o. l., apostelakter og apokalypser. Hovedinnledningen, skrevet av utgiveren, behandler begrepene «kanonisk» og «apokryf», og gir en kort oversikt over den ntl. kanons historie. Som tekster følger så noen oldkirkelige kanonfortegnelser, og vitnesbyrd om kanon og apokryfer fra Origenes, Euseb og Athanasius. Endelig gis her en almen oversikt over de omstendigheter som førte til oppkomsten av de ntl. apokryfer og et lite riss av forskningshistorien. Det er tydelig at det kanonhistoriske synspunkt er kommet mer i forgrunnen enn i 2. utg.

Det er et broget og mangeartet stoff som er samlet og oversatt: Spredte Jesus-ord («agrafa», s. 52–55, Jeremias). Papyrusfragmenter av apokryfe evangelier o. l., deriblant nå også restene av det «ukjente evangelium» på Papyrus Egerton 2 (s. 56–74, Schneemelcher og Jeremias). Særlige vanskeligheter volder de små rester av de jødekristne evangelier (s. 75–108); under kritisk diskusjon av de forskjellige hypoteser kommer Vielhauer til at man antakelig bør sondre mellom det aramaiske «Nasaræer-evangelium» som har stått Mt nær, et gresk «Hebræer-evangelium» omtalt av Clemens og Origenes, og et likeledes gresk «Ebjonæer-evangelium» som Epiphanius siterer

noen ord fra. Også «Egypter-evangeliet» (s. 109–117 Schneemelcher) og «Petrus-evangeliet» (s. 118–124, Maurer) hører til dem som rommer en — mer eller mindre viltvoksende — tradisjon.

Mer over i evangelie-diktningens verden kommer en med angivelige samtaler mellom Jesus og disiplene etter oppstandelsen (s. 125–157, herunder «Epistula apostolorum» overs. av Duensing); også fortellingene om Jesu fødsel og barndom (s. 272–310, Cullmann) hører hit, likeså Abgar-sagnet (overs. etter Euseb. s. 325–329, W. Bauer), Nikodemus-evangeliet (s. 320–358, Scheidweiler) og andre skrifter om nedfarten til dødsriket o. l. Gjennomgående er de eldre tekstene oversatt fullstendig, så langt de er bevart, mens det gis knappere redegjørelse for yngre verk og bearbeidelser, stundom med oversettelse av valgte deler. Alle skrifter er blitt bearbeidet på nytt, under hensyn til funn og forskninger siden 1924.

Av størst nyhetsinteresse er den utførlige redegjørelse for gnostiske evangelier og beslektede dokumenter (s. 158–271), skrevet av den fremste ekspert på dette område, prof. H.-Ch. Puech i Paris, og oversatt fra forf.s franske manuskript som var avsluttet i 1957. Puech har her kunnet dra nytte av sitt arbeid med de koptisk-gnostiske tekster fra Nag Hamadi, og både av den grunn, og fordi han også ellers sitter inne med et veldig kjennskap til kilder og forskninger, betyr hans bidrag til verket en betydelig vitenskapelig landevinning. Noen tilsvarende oversikt over den omfattende produksjon av gnostiske evangelier o. l., har aldri tidligere foreligget. Forholdene har ført med seg at Puech's bidrag i noen grad skiller seg ut fra verket forøvrig. Det blir mindre oversettelse av tekster med innledning, mer en samlet oversikt med enkelte tekstprøver, og med lærde diskusjoner og utførlige bibliografiske henvisninger. Derved har en fått et bilde av forskningssituasjonen som er av den største verdi, men som uunngåelig forholdsvis fort vil bli foreldet på mange punkter, når nå publiseringen av Nag Hamadi-skriftene omsider synes å komme i gang for alvor. I dagens situasjon er det imidlertid Puech's bidrag som mer enn noe annet gir nyutgaven av «Hennecke» en selvstendig vitenskapelig interesse.

På enkelte punkter kan man nok beklage at det ikke har vært mulig å gi en fullstendig oversettelse. Dette gjelder særlig for Thomas-evangeliets vedkommende. Dette «evangelium» er som ntl. «apokryf» betraktet avgjort det mest interessante av de nyfunne skrifter, om enn andre kan ha større religions- og dogmehistorisk interesse. Puech behandler det utførlig, og med sitat av en stor mengde av de Jesus-ord det er sammensatt av (s. 199–223). Annet steds gis oversettelse av de papyrus-tekster som omkring århundrets begynnelse ble funnet ved Oxyrhynchos (Pap. Oxyrh. 654, 655 og 1), og som nå viser seg å være fragmenter av «Thomas-evangeliet». På slike punkter vil den

nye «Hennecke» alt fra begynnelsen av måtte suppleres med spesialutgaver. Det er beklagelig, men man forstår de vanskeligheter utgiverne har stått overfor, og forholdet minsker ikke verdien av verket som helhet.

På et punkt skulle jeg ønske at man hadde fått noe mer, nemlig når det gjelder de spredte Herre-ord. Jeremias innskrenker seg her til å gjengi 11 ord, som han mener kan stilles på linje med Jesusordene i de fire evangelier, uten at han derved vil ha tatt entydig stilling til spørsmålet om deres autentisitet. Dette utvalgsprinsippet kunne være rimelig nok i en monografi som tok sikte på å gi en fremstilling av de mest verdifulle agrafa.[1] Jeremias hevder, sikkert med rette, at i flertallet av de såkalte «agrafa» dreier det seg ikke om virkelig overlevering, men om tendensiøs nyproduksjon, om ord som legges i munnen på Jesus ved legendedannelser og feilerindringer, eller om omformning av ord i evangeliene. Men nettopp i et verk om nytestamentlige apokryfer ville det ha vært av interesse å ha fått disse forskjellige typer eksemplifisert. Den frihet hvormed man siterte, nedskrev og delvis produserte Jesus-ord i de første generasjoner etter at evangeliene var skrevet, kaster lys over oppkomsten av «apokryfene» og forholdet mellom kanonisk og apokryft, og har også betydning for forståelsen av den tradisjonsprosess som ligger bak våre evangelier. Man har tatt med et avsnitt om Jesu slektninger (s. 312–321) og om Jesu utseende og karakter (s. 322–324); det hadde da vært naturlig om også overleveringen av Jesu ord hadde fått en mer utførlig behandling, som tok hensyn til et større antall «agrafa» og dessuten til frie sitater og tekstvarianter som har karakter av tradisjonsvarianter.

Det er naturligvis ikke til å unngå at det blir en del ujevnheter i et verk med så mange medarbeidere, og at det kan være et og annet man kunne ha ønsket annerledes. Hovedsaken er at «Hennecke» nå igjen er tilgjengelig, og det i ny og forbedret utgave. Verket hører til dem som egentlig burde inngå som fast ledd i ethvert preste- og teologbibliotek.

N. A. Dahl.

[1] Jeg nytter anledningen til en forsinket anbefaling av Joachim Jeremias, Unbekannte Jesusworte (Abh. z. Theol. d. A. u. N. T. 16), Zwingli-Verlag Zürich 1948 (88 s., Fr. 7.—). Svensk oversettelse: Okända Jesusord, overs. av Brita och Krister Stendahl, Diakonistyrelsen, Stockholm 1951 (98 s., Sv. kr. 5.—). Her finner en de viktigste Jesusord utenfor evangeliene oversatt og kommentert, slik at denne utgaven har selvstendig interesse ved siden av den knappe behandlingen i Henneckes Ntl. Apokryphen.

ALV KRAGERUD: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Oslo (Universitetsforlaget) 1959. (150 s.) Kr. 15.75.

Forf. er en ung teolog av norsk herkomst og utdannelse, nå prest i den svenske kirke. I 1958 tok han den teologiske doktorgrad i Hamburg. Det er hans dissertasjon derfra som nå foreligger i trykk, i en bok som er pent utstyrt, men satt med så små typer at lesningen blir noe anstrengende.

Det er tilstrekkelig å lese tre sider, de to første og den siste, for å bli overbevist om at en her står overfor en forfatter med en ganske usedvanlig evne til å se og formulere vitenskapelige problemer. Leser en boken igjennom, får en også et sterkt inntrykk av hans belesthet, skarpsindighet og fantasirikdom. Men det er nok fare for at de fleste lesere vil legge boken fra seg mer imponert over forf.s kombinasjonsevner enn overbevist om riktigheten av hans løsning.

Det er dristig å gi seg i kast med et så vanskelig og gjennomdebattert spørsmål som «yndlingsdisippelen» i Johannesevangeliet. Men det vitner om Krageruds vitenskapelige evner at han har sett det utilfredsstillende i den nåværende forskningssituasjon, som er kjennetegnet av tendensen til å la spørsmålet stå åpent eller nøye seg med en halvhjertet reproduksjon av en eller annen av de eldre oppfatninger. Det er ikke noen liten fortjeneste at han med energi har reist problemet pånytt, og fremlagt et originalt løsningsforsøk som kan føre diskusjonen ut av det dødvann den på dette punkt er kommet inn i, selv om det ikke skulle vinne tilslutning.

Krageruds tese er at yndlingsdisippelen (= y.) må forstås som en symbolsk fremstilling av den johanneiske krets, = en krets av urkristne vandreprofeter, eller, som det også kan hete, av den johanneiske «Prophetismus», «der pneumatische Wortdienst ... dessen Vertreter der johanneische Kreis ist». Denne tesen fremtrer som resultat av en energisk bevisføring, lagt frem i en systematisk oppbygget undersøkelse, hvor andre muligheter etterhvert utelukkes og forskjellige konvergerende linjer peker frem mot konklusjonen.

Etterat problemet er stilt i innledningen (s. 9–10) behandles først «Grundlegende Vorfragen» (s. 11–41). Her gir forf. sine grunner for å ta kap. 21 med sammen med de andre tekster om yndlingsdisippelen. Videre hevdes det at tekstene om y. er tradisjonshistorisk sekundære, evangelistens tilføyelser til en foreliggende tradisjon. Det fremheves at y. stadig blir sett i relasjon til Peter, nærmere bestemt som midler mellom Peter og Jesus, og at både tekstene selv og analogien med andre disipler i Johannesevangeliet tyder på at skikkelsen ikke bare har en individuell historisk, men også en symbolsk, representativ betydning. Kap. 2 (s. 42–52) inneholder oversikt over tidligere løsningsforsøk og kritikk av dem. Dernest be-

handles (s. 53–66) «Der Sinn der Petrusgestalt»; Peter representerer det kirkelige embete (21:15–17). Derved finner Kragerud utgangspunktet for sin egen løsning; representerer Peter «embetet» så må y. på en eller annen måte representere noe som står i et visst konkurranseforhold til det, altså «Ånden». Denne tanke underbygges ved påpeking av likheter mellom y.s og Parakletens funksjoner (kap. 4, s. 67–83).

Så langt kommet, griper Kragerud spørsmålet an fra en helt ny side, en kirkehistorisk behandling av den urkristne vandreprofeti, slik den er kjent fra Didache og andre skrifter. En profetkrets står også bak Apokalypsen, og via Johannesbrevene kommer forf. til det resultat at også kretsen bak evangeliet er en charismatiker-krets (kap. 5 og 6, s. 84–91, 93–112). På dette grunnlag blir så y.s identitet fastslått (s. 113–129). I Joh. 21:21–23 synes det nå tydelig at y. er et enkelt, historisk individ. Men nettopp denne teksten søker Kragerud skarpsindig å ta som argument for sitt syn; det som skal «forbli» til Jesus kommer, er ikke en enkeltperson, heller ikke f. eks. evangelieskriftet, men den charismatiske funksjon, det åndsbårne, profetiske vitnesbyrd. Det siste kapitel (s. 130–148) tjener så til gjennomføring og bekreftelse av resultatet; det består en konformitet mellom y. og den johanneiske krets: de forholder seg til Kristus som Kristus til Faderen. De er etterfølgere, har hyrdefunksjoner, har det fortrolige kjennskap til Sønnen og er hans vitner, samtidig som de representerer et forbilledlig disippelideal.

Denne oversikt over bevisføringen kan ikke gi noe inntrykk av fylden av iakttagelser og hypoteser, enda enkelthetene kanhende er av fullt så stor verdi som hovedresultatet. Bevisføringen er omhyggelig bygget opp trinn for trinn; det hele kan nesten virke som forsøk på litterært detektivarbeid, hvilket ikke er noen forkleinelse. Svakheten ligger i at når man har fått løsningen på mysteriet, og så vender tilbake til tekstene, er det vanskelig å innse at nøkkelen virkelig åpner for forståelse av dem. Er det f. eks. tenkelig at forf. kan ha tilsiktet at scenen ved porten til yppersteprestens gård skulle forstås som en symbolsk fremstilling av y. som den hyrde for hvem dørvokteren åpner (18:15 f. jfr. 10:1 ff)? Metodisk sett betenkelig er den «utslagsmetode» forf. følger; etter hans skarpe kritikk av andre løsningsforsøk fremtrer hans egen løsning som den eneste mulighet som er igjen. Men den er ofte belastet med like store svakheter. Med tvilsom rett blir 19:35 og 21:24 f. forbigått ved den innledende drøftelse hvor problemet reises (mens 1:35 ff. og 18:15 f. tas med, enda det her ikke direkte tales om y.). Ut fra disse stedene er det jo på forhånd klart at y. sies å stå bak evangeliet, forsåvidt er også den nære relasjon mellom y. og «den johanneiske krets» gitt — om man regner med en slik krets. Tar en disse stedene med, blir det også noe

vanskeligere å hevde at alle tekster litterært og tradisjonshistorisk står på samme linje.

De enkelte argumenter er av vekslende verdi. Krageruds argumenter mot at y. skal identifiseres med Johannes Sebedeus' sønn, har avgjort vekt (s. 42 ff.); hverken evangeliet eller Johannes-skriftene ellers gir noe grunnlag for denne identifikasjon, som først fremkommer når en trekker inn den kirkelige tradisjon og fremstillingen hos synoptikerne. Det gis gode grunner for at det er noe symbolsk ved skikkelsen, men derav følger ikke at det historiske er en fiksjon. Evangelisten fremstiller y. som en historisk skikkelse, og 21:23 — som ikke har noen full analogi i de typiske johanneiske «misforståelser» — viser at en slik rent historisk forståelse også har vært levende i miljøet. Korrelasjonen mellom y. og Peter er godt iakttatt og fremstilt, men beviset for at Peter representerer det kirkelige embete, er svakt. Forf. medgir selv at dette ikke gjelder Peter-skikkelsen i sin helhet; bare der hvor y. og Peter er stilt sammen, skal Peter være embetet, som er henvist til Åndens formidling og veiledning.

Avgjort verdifull er fremhevelsen av at Apokalypsens forf. forutsetter et profet-miljø som han står solidarisk med. Ytterst interessant er behandlingen av 3. Joh. Kragerud kan her knytte til Käsemanns teori om at Diotrefes representerte kirkelig renlærighet i motsetning til johanneisk «gnosis», men forbedrer den dithen at Diotrefes er en representant for det kirkelige embete, som avviser de johanneiske charismatikere. Noe vanskeligere er det å gjøre «vandreprofeti» til overordnet begrep; om profeti hører vi i Apokalypsen, om vandring i 3. Johs. Enda vanskeligere blir det å se spesifikke drag av vandreprofeti bak evangeliet. Parakletens vitnesbyrd rommer nok både profetiske og læremessige drag; men den åndsbårne forkynnelse som Parakleten er bærer av, lar seg ikke innordne i det almene fenomen «vandreprofeti». De funksjoner som Kragerud selv tillegger Parakleten og y., står ikke i noe spenningsforhold til det kirkelige embete, men synes snarere å karakterisere alle sanne vitner, enten de måtte være vandreprofeter eller embetsinnehavere.

Forsøket på å forstå kretsen bak Johannes-evangeliet i lys av Apokalypsen og 3. Joh. kan kritiseres metodisk, men det forblir overmåte interessant; når det gjelder å skape klarhet i det johanneiske spørsmål, fortjener alle muligheter å prøves. Krageruds forsøk er i hvert fall bedre enn mange andre som har vært gjort, delvis av berømte forskere. Fremhevelsen av det pneumatiske ved det johanneiske vitnesbyrd er riktig; da det er trolig at y. står som en representant for det pneumatiske vitnesbyrd, mer enn som en — faktisk eller fiktiv — garant for tradisjonens historiske pålitelighet. Derimot er det vanskelig å innse at dette vitnesbyrd skulle være sett spesielt i

dets relasjon til det kirkelige embete, noe forf. selv har en viss følelse av (s. 144 f.).

Det kan vel være tvilsomt om det noen gang vil lykkes å nå frem til noen alment anerkjent løsning av y.s gåte. Kragerud har sett at dette ikke gir oss rett til å la spørsmålet ligge. Han har ikke bare reist det med ny energi; selv om hans løsning ikke skulle være holdbar — og det tror jeg ikke den er — har han pekt på momenter som kan bidra til å føre oss et stykke nærmere løsningen. Han har også pekt på videre spørsmål og forskningsoppgaver som skulle kunne bidra til å skape mer klarhet, også over de problemer han har behandlet i sin første bok. I den har han vist at han ikke bare er en original, men også en betydelig forskerbegavelse. Det er i høy grad å ønske at han får anledning til å fortsette sine studier.

N. A. Dahl.

P. S. Etter at denne anmeldelse ble skrevet er dr. Kragerud blitt ansatt som universitetsstipendiat i teologi ved Universitetet i Oslo.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, in Gemeinschaft mit Hans Frh. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Lögstrup herausgegeben von KURT GALLING. Dritter Band H — Kon, mit 20 Tafeln und 7 Karten. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959, 1806 spalter.

Teologi og religionsvitenskap står ikke i samme flombelysning som naturvitenskapene, men er såvisst ikke underutviklet område av den grunn. I sin nye utgave er RGG et vitenskapelig monument, om mulig enda mer ruvende enn de to foregående.

Tredje bind, som nå er avsluttet, inneholder en vrimmel av artikler, fra korte notiser til hele avhandlinger.

Blant de bibelske skrifter som er med, er Johannesskriftene, som naturligvis får en meget grundig behandling. Man merker seg en redegjørelse for Apokalypsens fortolkningshistorie og Bultmanns artikkel om evangeliet. I artiklen om Hiob-boken er det tatt med et opplysende materiale til synet på lidelsens problem utenfor GT. Grundige artikler er viet Heidenchristentum og Judenchristentum.

Artiklen Hermeneutik gir en bred fremstilling av disiplinens historie helt frem til dagens debatt, men det hadde muligens vært en vinning med et riss av grunnproblemene til å begynne med. I artiklen Himmelfahrt konstateres en spenning mellom beretningen om Jesu himmelfart og den sentrale urkristelige tro på Jesu oppstannelse og opphøyelse, og beretningen holdes for sekundær. En lig-

nende holdning inntas til jomfrufødselen. Både i art. Jungfrauengeburt og andre steder hvor emnet berøres, holdes beretningene for legendariske, og i den dogmatiske del sier Althaus at selve det kristologiske poeng er uavhengig av den ytre faktisitet. At spørsmålet ikke har stor vekt, synes å være en utbredt oppfatning også i teologiske kretser som ikke kan karakteriseres som «liberale».

Conzelmann har skrevet artiklen «Jesus Christus». Den er interessant, men ensidigere enn man venter av en leksikonartikkel. Overfor kildene gås det radikalt til verks. Bl. a. avvises enhver messiansk eller dermed beslektet selvbetegnelse hos Jesus (i art. Christologie i Bd. I har en annen forf. tatt et annet standpunkt). Tolkningen ligger på Bultmanns linje: Jesus stiller mennesket i avgjørelsen, i det aktuelle, eskatologiske øyeblikk. Hans ord er ikke lære, men tiltale, og vesentlig er avvisningen av ethvert forsøk på å sikre seg selv, særlig ved misbruk av lov og kultus. Overfor den «konsekvente eskatologi» og «interimsetikken» fremheves at selv om botsropet motiveres med Guds rikes nærhet, motiveres den innholdsmessige fordring med den alminnelige henvisning til Guds vilje.

I artiklen Heilsgeschichte gjøres det et merkelig sprang fra Hofmann rett over til Bultmanns avvisning. Her savnes et mellomledd: den frelseshistoriske tenknings krise i historismen og hos Troeltsch. Den problematikk som her brøt frem, er og blir vesentlig i denne sak. Til gjengjeld er det naturligvis en egen artikkel om Historismus.

Under utredningen av fremmede religioner — hinduismen, indiske religioner, Islam, japansk religion, jødedommen — er forholdet til kristendommen særskilt behandlet. Av filosofisk stoff kan nevnes artikler om Hegel, Heidegger, Husserl, Jaspers, Kierkegaard og Kant — i sistnevnte kunne etikken og religionsfilosofen gjerne ha fått litt bredere plass i et oppslagsverk av denne art. Nevnes må også artiklene Hedonismus (med klart skille mellom hedonisme og utilitarisme), Humanismus og Idealismus. Art. Ideologie legger stor vekt på tilknytningen til gruppedannelser i samfunnet. Den populære bruk i MRA er ikke omtalt, men det gis stoff til ettertanke også i den forbindelse.

Blant de mange artikler om ungdomsspørsmål merker en seg Jugendpsychologie, med særskilt behandling av Religionspsychologie des Jugendlichen, orientert ut fra ungdommens situasjon i vår egen samtid. Under Kirche finner man naturligvis en mengde artikler, bl. a. en ren avhandling, rikt illustrert, om Kirchenbau og en annen om Kirchenlied.

Dette får være nok om bind III. Utgivelsen fortsetter, og hefte etter hefte fylles med en verden av kunnskaper.

J. B. Hygen.

STILEN I DE PAULINSKE FORMANINGS-SETNINGER

Av CARL J. BJERKELUND

Interessen for Paulus har selvfølgelig alltid vært levende blant teologer. Fra de forskjelligste utgangspunkter er hans brev blitt underkastet inngående eksegetiske og bibelteologiske undersøkelser. Talløse avhandlinger om ham og hans verk er blitt skrevet.

Først og fremst har det nok vært Paulus-brevenes dogmatiske stoff teologene har vært opptatt av. Katolikkene har kretset om Kristus-mystikken, lutheranerne om rettferdiggjørelseslæren. Det store forestillingsmaterialet i brevene har også gjort Paulus-forskningen rik og nyansert.

Noe mindre oppmerksomhet har forskningen vist de formhistoriske og stilistiske problemer Paulus-brevene reiser. Det ligger forsåvidt i sakens natur. De formale problemer føles mindre betydningsfulle enn de saklige. — Dessuten ble den formhistoriske metode først anvendt innenfor den gammeltestamentlige teologi, så ble den brukt i evangelieforskningen. I Paulus-forskningen har den ikke slått igjennom med den spontane kraft den opprinnelig hadde. Allikevel har også Paulus-brevene vært gjenstand for fruktbare formhistoriske og stilistiske undersøkelser. Og det er grunn til å føre dette arbeidet videre; for det turde være riktig at Paulus-forskningen fremdeles kan nå lenger frem ved å ta opp de stilistiske problemer og søke å løse dem ved sammenlignende litterære studier. Det nye tekstmaterialet arkeologene bringer for dagen og den moderne forsknings iherdige, vitenskapelige bearbeidelse av de nyfunne tekstene og av det gamle, kjente kildematerialet gir et stigende kjennskap til Orientens litteratur på Paulus' tid som det gjelder å utnytte. — Noen teologiske spesialundersøkelser av formhistorisk og stilistisk art må

nevnes: R. Bultmann: «Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch- stoische Diatribe»[1], A. Deissmann: «Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt»[2], E. Norden: «Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede»[3], O. Roller: «Das Formular der paulinischen Briefe»[4], P. Schubert: «Form and function of the Pauline thanksgivings»[5]. /Sml. M. Dibelius: «Die Formgeschichte des Evangeliums»[6] og forøvrig hans kommentarer.

Størst interesse for bedømmelsen av stilen i de paulinske formaningssetningene har utvilsomt Schuberts undersøkelse av stilen i takksigelsessetningene. Med takksigelsessetningene menes de karakteristiske setningene, som Paulus pleier å åpne brevene med; f. eks. i I Kor. 1,4: «Jeg takker alltid Gud for dere, for den Guds nåde som er dere gitt i Kristus Jesus. I ham er dere blitt gjort rike på alt...». På gresk innledes disse setningene med verbet *εὐχαριστῶ*. Schubert hevder at disse setningene har brevstil. Han sier: «Direct exegesis of the Pauline thanksgivings with reference to their respective letters reveals beyond the shadow of doubt their strictly epistolary form and function.»[7] Og han avslutter sin bok med en bemerkning om at også de parenetiske avsnitt i Paulus-brevene bør undersøkes: «From the Pauline letters we chose the thanksgivings for a comparative study, because they are formally and functionally comparable materials. The expectation is justified that the method developed in the course of our study and the results obtained by it will become fruitful not only for the literary and historical interpretation of the Pauline letters in general, but for identifying other sections of the Pauline letters. The paraenetic sections are an example in point.»[8] Dermed er oppmerksomheten henledet på de parenetiske avsnitt.

Formaningsstoffet i Paulus brever er gjerne samlet i de avsluttende kapitlene. Riktignok finner vi også ofte formaninger i brevenes første hoveddel. Ja, en kan si at Paulus overalt kan gi plass for formaninger — selv midt inne i konsekvente, teologiske utredninger om troen alene. Og det er blant annet for ikke å bli misforstått på dette punkt, han rett som det er avbryter sine læremessige utredninger for uttrykkelig å presisere at det selvfølgelig også gjelder å leve det rettferdiggjorte menneskets nye liv. Allikevel har Paulus tydelig disponert flere av brevene sine slik at han først har behandlet det læremessige

stoff og så gitt de moralske direktiver. Og det er karakteristisk i de avsluttende, parenetiske avsnittene i brevene hvor selvfølgelig, positivt, uhemmet av teologisk problematikk Paulus her formaner sine menigheter.

M. Dibelius har energisk hevdet at disse parenetiske partiene i Paulus brever avviker sterkt i stil og også mangler den kraft og orginalitet som brevene ellers har. «Paulus beschliesst seine Gemeindebriefe häufig mit einem paränetischen Teil (Röm 12. 13, Gal 5, 13ff. 6, Kol 3. 4, I Tess 4, 1ff. 5, 1ff). Dieser Abschnitt zeigt regelmässig einen von dem übrigen Briefkörper völlig abweichenden Stil: nicht weit ausholende, religiös oder theologisch begründete Erörterungen, sondern einzelne Mahnungen, oft in Spruchform, lose aneinander gehängt oder unverbunden nebeneinander stehend.»[9] «Auch sachlich unterscheiden sich die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe deutlich von dem, was Paulus sonst geschrieben. Vor allem fehlt ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Briefsituation.»[10] «Die nächste formale Parallele zum Jak im Neuen Testament bilden allerdings gewisse Abschnitte der Paulusbriefe, aber es sind ihre unbrieflichsten Abschnitte.»[11] Dibelius mener at disse parenetiske avsnittene nok er paulinske, men ikke orginalt paulinske på samme måte som brevenes første hoveddel. Og han forklarer det stilmessige og saklige brudd i brevene slik at Paulus som andre av urkristendommens forfattere f. eks. Jakob i sine formaninger har gjort bruk av et jødisk og gresk formaningsstoff, som forelå mere eller mindre ferdig utformet og til avbenyttelse. Han har utnyttet dette formaningsstoff, men ikke satt et så sterkt personlig preg på det at han har formådd å smelte det sammen med det første store hovedavsnittet i brevene.

H. Thyen slutter seg til Dibelius syn på parenesen i Paulus-brevene og hevder at den hellenistiske synagoges prekner har formaninger som Paulus har kjent og brukt. «Endlich aber zeigt die paulinische Paränese und besonders der paränetische Schlussteil der paulinischen Briefe, dass dem Apostel die Predigtweise der hellenistischen Synagoge bekannt und geläufig ist.»[12]

På den ene side har altså Schubert ment å kunne påvise at brevenes innledende avsnitt, som står under innflytelse av takksigelsessetningene, har brevstil. På den annen side har Dibelius og Thyen fremholdt at

brevenes avsluttende, parenetiske avsnitt er «die unbrieflichsten Abschnitte«, som er dårlig tilpasset brevsituasjonen, og som til dels henter sitt materiale fra de hellenistiske synagogepreknene. Det synes altså i Paulus-brevene å være påvist et stilbrudd, som skaper en viss distanse mellom brevenes første og annen hoveddel. Vi står her overfor sentrale problemer.

Man må spørre: Er avstanden mellom Paulus-brevenes to hoveddeler såvidt stor som Dibelius har hevdet? Eller har de forskere rett som i motsetning til dette syn heller har fremhevet brevenes enhetlige karakter?

For å finne svar på disse spørsmål vil det være av stor verdi å få avklart et problem, som vel er begrenset, men som her synes å være noe av et nøkkelproblem: Hvilken stil, brevstil eller prekenstil, har de formaningssetningene som innleder de parenetiske avsnittene i Paulus brever? — I Romerbrevet f. eks. setter parenesen inn med kapitel 12. Og den setningen Paulus her åpner sine formaninger med, er meget karakteristisk. Det vil bli klart om den sammenlignes med tilsvarende innledende formaningssetninger i andre Paulus-brev. Rom. 12: «Jeg formaner dere brødre ved Guds miskunn at dere fremstiller.....» I Tess. 4: «Forøvrig brødre, ber og formaner vi dere i Herren Jesus at ...» Disse setningene og tilsvarende setninger i de andre brevene har et tydelig stilpreg. De har den samme grammatikalske oppbygning og utformning, i ordvalg og innhold står de hverandre meget nær. De har alle den samme funksjon, nemlig å formidle overgangen fra brevenes indikativ til imperativen, og de influerer tydelig på stilen i det etterfølgende formaningsavsnitt. Det er rimelig å gjøre disse setningene til gjenstand for en stilundersøkelse. Og fordi Schubert har undersøkt takksigelsessetningene i Paulus-brevene, har det enda større interesse å få klarlagt hvilken stil formaningssetningene har. For disse setningene, *εὐχαριστῶ*-setningene og *παρακαλῶ*-setningene* synes med sitt sterke stilpreg å danne selve grunnstrukturen i de paulinske brevene.

Nå er det selvfølgelig ikke lett å løse et stilproblem som dette, simpelthen fordi hverken brevstilen eller prekenstilen foreligger som to klart avgrensede stilmønstre. Stilundersøkelser i NT og i litteraturen utenom NT i den orientalske og gresk hellenistiske verden har tvert

* Vi kaller dem heretter e-setningene og p-setningene.

imot vist hvor nær disse to stilarter ligger hverandre, hvordan de griper inn i hverandre og har influert på hverandre. NT gir gjennom Hebreerbrevet et godt eksempel på at en tale kan gis brevavslutning. De som fremfor andre praktiserte brevskrivningen i oldtiden, egypterne, har etterlatt seg mange brev, som bare er ment som en innledning til den muntlige redegjørelse og tale. Oldtidens retorikere, grekerne, lot sine brev nesten få retorisk form. Om vi altså tar problemet opp, som det vil være naturlig å gjøre det, ved sammenlignende litterære studier, vil vi ofte måtte vurdere stilen i det kildematerialet vi trekker inn i undersøkelsen. Og hva skal vi legge til grunn for vurderingen? Er det formen eller innholdet som er mest avgjørende for hvorvidt et skrift er et brev eller en tale?

Roller har hevdet at Deissmann og Windisch i debatten om Paulusbrevenes virkelige eller litterære karakter begge har begått den grunnleggende feil å legge hovedvekten på brevenes innhold og neglisjere formen. «Diese Erwägungen und Unterscheidungen, die Deissmann und Windisch gegeben haben, betreffen in erster Linie den Inhalt der Briefe. Die rein formale Seite wird fast ganz oder doch sehr stark ausser acht gelassen.»[13] Selv legger han vekten på formen, og fremhever særlig brevformularens betydning. Er et skrift omsluttet av en brevformular, kan en regne med at det er et virkelig brev. Om Paulus-brevene sier han at de alle «den Charakter von schriftlichen Botschaften in gehörigem Formelgewande haben, d. h. wirkliche Briefe sind.»[14]

Vel er brevformularen det mest karakteristiske stilelement et brev har. Men brevene har jo også andre karakteristika. Koskenniemi understreker f. eks. med rette brevsituasjonens betydning for brevstilen. «All das an formalen Bestandteilen des Briefes, was den Brief selbst betrifft, sinen Absender und Empfänger sowie die Briefsituation, muss als besonders bedeutsam für den Briefstil in des Wortes strengster Bedeutung angesehen werden.»[15] Og vel går det an å gjennomføre en helt formalistisk undersøkelse av bestemte setninger i Paulus-brevene, slik som Roller har gjort. Han har trukket inn et imponerende materiale til belysning av den paulinske brevformular. Men en slik metode har slagside. Det sees tydelig i Rollers undersøkelse. Brevformularene er blitt så isolert fra brevene selv at undersøkelsen forteller lite om deres stil.

Det må være riktig i en stilundersøkelse å legge vekt ikke bare på formen, men også på innholdet. Ikke minst når det gjelder å utforske stilen i de mere sentrale partier i Paulus' brev kommer man ikke utenom de eksegetiske sammenhengsproblemene. Når det gjelder formaningssetningene ville det altså være metodisk uriktig å avgrense dem og undersøke dem løsrevet fra den sammenheng de står i. For det er ikke først og fremst deres egen karakteristiske form, men like meget den funksjon de har i brevene, den strukturelle og saklige sammenheng de står i som kan fortelle oss om deres stil.

Hele dette store eksegetiske arbeidet med Paulus-brevene skal her ikke tas opp. Artikkelen her innskrenker seg til i stedet å søke å gi et inntrykk av hvordan papyrusbrev og inskripsjoner kan belyse formaningssetningenes stil. Men en kort presentasjon av formaningssetningene vil det være nødvendig å gi:

Rm. 12:1, *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι...*

Rm. 15:30, *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, (ἀδελφοί), διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαι... ἵνα...*

Rm. 16:17, *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν...*

I Kr. 1:10, *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα...*

I Kr. 4:16, *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.*

I Kr. 16:15, *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί. οἴδατε...*

II Kr. 10:1, *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ... δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι...*

Ef. 4:1, *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι...*

Ef. 4:17, *Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν...*

Fil. 4:2, *Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ. ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, συλλαμβάνου...*

I Tess. 4:1, *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα...*

I Tess 4:10, *Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν... ἵνα...*

I Tess 5:12, *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι...*

I Tess 5:14, *Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε... παραμυθεῖσθε... ἀντέχεσθη... μακροθυμεῖτε...*

II Tess 2:1, *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, αδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν, εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι...*

II Tess 3:6, *Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι...*

Filem. 8–12, *Διό... διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης... παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον,... ὃν ἀνέπεμψα σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα...*

I fremskutt stilling, som det ord formaningene åpner med, står i alminnelighet verbet *παρακαλῶ* i første person entall (flertall). I Tess. 4,1 har sammenstillingen *ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν*. I Tess. 4, 10 har *παρακαλοῦμεν*, 5, 12 har *ἐρωτῶμεν*, 5, 14 *παρακαλοῦμεν*. Sml. Fil. 4, 2 hvor også verbene *παρακαλῶ* og *ἐρωτῶ* veksler. I II Kor. 10, 2 tas verbet *παρακαλῶ* opp igjen av verbet *δέομαι*. Ef. 4, 17 har sammenstillingen *λέγω καὶ μαρτύρομαι* og II Tess. 3,6 verbet *παραγγέλλω*.

Etter verbet *παρακαλῶ* eller andre tilsvarende verb følger praktisk talt overalt det lille bindeordet *δὲ* eller *οὖν*. I Flm. br. kommer et markert *διό* som åpning av formaningssetningen, og verbet følger senere i setningen.

Som objekt for verbet *παρακαλῶ* står det personlige pronomen i 2. pers. fl. *ὑμᾶς* (*σε* i Flm.). I Fil. br. er formaningen rettet til enkeltpersoner med navns nevnelse.

I regelen knyttes tiltaleordet *ἀδελφοί* til *ὑμᾶς*, slik at setningen får denne formen: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*. Dette tiltaleordet står meget sterkt i formaningssetningene. Det finnes i Rm.br.s tre formaningssetninger, i to formaningssetninger i I Kor. br., i I Tess. br.s

fire formaningssetninger og i begge formaningssetningene i II Tess. br. Derimot står det ikke i Kor. br. og heller ikke i Ef. br.

Den fremskutte plass verbet *παρακαλῶ* har i disse setningene, betyr også at setningens subjekt fremheves. Ytterligere fremhevet blir subjektet i II Kor. br., hvor det heter: *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ*. Sml. Ef. br. og Flm. br.

Og Paulus formaner ikke bare i kraft av egen autoritet, men «i Jesu Kristi navn». Som man ovenfor kan iaktta, varierer formelen som brukes ganske meget.

Formaningen selv er som oftest utformet ved en infinitivskonstruksjon, men undertiden også innledet med *ἵνα*, eller den har simpelthen imperativform. Endelig begrunnes formaningen av og til med en *ἵνα*- eller *ὅτι*-setning.

Selvfølgelig har kommentatorene vært oppmerksomme på hvor like disse paulinske formaningssetningene er, og flere har påpekt deres stilpreg. Det er f. eks. tilfellet med Rigaux, som i sin kommentar til I og II Tess bemerker at det ennu ikke er klarlagt hvilken stil formaningssetningene har.[16]

Begrepet parakalo er blitt inngående behandlet i Theologisches Wörterbuch.[17] Ordets historiske forutsetninger og rike begrepsinnhold kommer her klart frem. Det kan bety: rope på, oppfordre, oppmuntre, trøste, be, formane... Men en funksjonell behandling av ordet gir Wörterbuch egentlig ikke. I betydningen formane oppfattes det som en terminus i den apostolske preken. «So wird parakalein Ausdruck für die werbende Heilsverkündigung der apostolischen Predigt.»[18] «Der im gemeingriechischen Sprachgebrauch wie auch im griechischen Judentum überaus häufige, im Übersetzungsgriechisch der LXX dagegen fast ganz ausfallende Sinn von parakalein ermahnen dient im NT zur Bezeichnung der missionarischen Verkündigung wie als Einführungsformel für die seelsorgerische Mahnrede.»[19] — En tilsvarende betraktning finner vi i Schliers artikkel: «Vom Wesen der apostolischen Ermahnung».[20] Med utgangspunkt i Rom. 12, 1–2 mener han å kunne trenge inn i og karakterisere den formanende, sjelesørgeriske tale i urkristendommen. Det rike begrepsinnhold han mener verbet parakalein har i Rom. 12, viser veien. «So sehen wir, vom Begriff parakalein selbst darauf verwiesen, bereits einige Wesenszüge der apostolischen Ermahnung. Als eine besondere Form der

Verkündigung, als jenes andringende, beschwörende Ermahnen, das der Bekümmernis um den Ermahnten entspringt, ihn fast mehr bittet als fordert, richtet sie sich, nicht Stimme des erfahrenden und beschämenden Gesetzes, sondern Träger eines verborgenen Trostes an die Brüder...»[21]

På denne måten brukes formaningssetningen i Rom. 12 som hovedkilde til utforskningen av urkristendommens formaningspreken uten at det tas hensyn til dens funksjon i brevsammenhengen. Men burde ikke den primære oppgave være å få formaningssetningenes funksjon klarlagt i brevene selv — både i Rom. og i de andre Paulus-brevene? Først når dette er gjort, kan disse setningene anvendes som kildemateriale for forskning på andre felter.

Også ved ettersporingen av paralleller til Paulusbrevenes formaningssetninger i samtidens litteratur må det tas nødvendige funksjonelle hensyn. Det er ikke nok bare å hente frem fra litteraturen formaningssetninger som har den samme form som de paulinske, de må også ha en funksjon som i noen grad tilsvarer den formaningssetningene i Paulusbrevene har.

Kan man finne slike paralleller i papyrusbrevene og inskripsjonene? — La oss begynne med papyrusbrevene.

Det var papyrene Deissmann på programmatisk måte slo til lyd for i sin kjente bok «Licht vom Osten», som kom første gang i 1908. Han var ikke den første som innså deres betydning for Paulus-forskningen. Men en kunne være fristet til å si at han var den første som overdrev deres betydning! Med stor styrke hevdet han at Paulusbrevene var ulitterære brev og nettopp måtte forståes i lys av papyrusbrevene. Misjnaene og Talmudene og andre beslektede, bevarte tekster i den jødiske tradisjon og de gresk romerske forfattere hadde den teologiske forskning gjennomarbeidet; men disse minst like viktige menneskelige minnesmerker fra keisertiden hadde man latt upåaktet.

Deissmann undersøkte dem, sammenlignet dem med Paulusbrevene og kom til dette resultat: «Je mehr man durch Lektüre anderer antiker Briefe den Sinn für das Briefliche geschärft hat, um so leichter wird die Gattungsverwandtschaft der Paulusbriefe mit den anderen unliteratischen Texten ihres Zeitalters erkannt werden.»[22] «Nach alledem halte ich die These entschieden aufrecht, dass sämt-

liche Paulusbriefe wirkliche, unliterarische Briefe sind. Der Apostel Paulus ist Briefschreiber, nicht Epistolograph. Er ist noch kein Mann der Literatur.»[23]

At vi her står overfor tekster — og ettersom utgravningene skrider videre frem — flere og flere tekster, som den teologiske forskning må ta hensyn til, er det selvfølgelig ikke noen som helst tvil om. Det er ganske klart, som Deissmann sier, at både språkhistorisk, litteraturhistorisk, kultur- og religionshistorisk har de sin store betydning. Og det er vel trolig at den teologiske forskning og den klassiske, historisk filologiske forskning har levet for meget i hver sin verden, slik at den ene ikke har dratt tilbørlig nytte av den annens arbeidsresultater. Filologene har jo utført et stort arbeid med papyrusbrevene, og det har ikke i tilstrekkelig grad kommet teologien til gode.

Brevfraseologien er f. eks. et område som interesserer både filologer og teologer. Av arbeider på dette felt skal her nevnes: Ziemann: «De epistularum Graecarum formulis sollemnibus quaestiones selectae».[24] F. X. Exler: «The form of the ancient Greek letter».[25] H. A. Steen: «Les clichés épistolaires dans les lettres sur papyrus grecques».[26] H. Koskenniemi: «Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes«.

I H. A. Steens store artikkel «Les clichés épistolaires...« finnes en meget god, omfattende samling av papyrusbrevenes p-setninger. Samlingen kan nok suppleres noe, f. eks. fra papyrussamlinger som er utgitt etter 1938, men det er ingen tvil om at Steen har foretatt meget nøyaktige undersøkelser i papyrussamlingene.

Steen finner at p-setningene forekommer så ofte og har en så karakteristisk form at han regner dem til de faste brevklisjeer. Det er ikke alminnelig å bruke direkte imperativform i papyrusbrevene, sier han. Imperativen har «un caractère brusque et rude».[27] I brevene blir imperativen modifisert. En slik modifisert uttrykksmåte, hvor brevskriverens vilje kommer tydelig frem, men riktignok ikke i imperativ form, har bl. a. de setningene som innledes med: *δέομαι, ἀξιόω, παρακαλέω, ἐρωτάω*. Steen betrakter med rette disse setningene som så beslektet med hverandre i papyrusbrevene at det er rimelig å samle dem i en gruppe og behandle dem parallelt.

Hva er så det karakteristiske for p-setningene i papyrusbrevene? Formelt vil man for det første merke seg at ordstillingen er meget

fast. Praktisk talt alle disse setningene begynner med *παρακαλῶ* — eventuelt med et lite overgangsord foran. Etter *παρακαλῶ* følger objektet *σὲ* (*ὑμᾶς*) og av og til et tiltaleord *κύριε*, *ἀδελφέ*, *δέσποτα*, *μήτηρ*... Formaningen utformes enten ved en infinitivskonstruksjon, som en *ἵνα*- eller *ὅπως*-setning eller undertiden i imperativform. Ikke så sjelden finner man verbene *ἐρωτῶ* og *παρακαλῶ* ved siden av hverandre, av og til også *δέομαι* og *παρακαλῶ*.

Det er altså en ganske stor formell likhet mellom papyrusbrevenes p-setninger og de tilsvarende setninger hos Paulus.

Men dette er allikevel en forholdsvis overfladisk parallellitet. Finnes det mon blant papyrene brev som ikke bare har p-setninger som fraseologisk stemmer overens med p-setningene i Paulus' brev, men som også har en tilsvarende stil, brev hvor formaningssetningen har en funksjon som minner om formaningssetningenes funksjon i Paulus-brevene?

I virkeligheten er det ikke mange av papyrusbrevene som egentlig har stil. For stil forutsetter noe mere enn disse enkle brevskrivere har hatt. Selvfølgelig har papyrusbrevene sin fast utformede brevformular, og gjennom århundrenes erfaring i brevskrivning har også visse brevklisjeer festnet seg. Men stil har egentlig bare et fåtall papyrusbrev.

Til denne lille gruppen kan en nok si at anbefalingsbrevene hører. De er formet i en spesiell brevsituasjon. En mann ønsker å anbefale en person for en venn, så sender han med vedkommende et anbefalingsskriv, så han kan bli vel mottatt av vennen.

Et inntrykk av denne brevtypen gir et anbefalingsbrev fra omkring år 25 e. Kr. (Oxy 292). De første linjene ser slik ut:

Θέων Τυράννωι τῶι τιμιωτάτωι
πλεῖστα χαίρειν.
Ἡρακλείδης ὁ ἀποδιδούς σοι τὴν
ἐπιστολήν ἐστίν μου ἀδελφός.
διὸ παρακαλῶ σε μετὰ πάσης δυνά-
μεως ἔχειν αὐτὸν συνεσταμέ-
νον.

Om det ses bort fra den innledende hilsen (Theon hilser den kjære Tyrannos meget), består den delen av brevet, som her er sitert av

to perioder. Den første perioden har i oversettelse denne formen: «Heraklides, som overbringer deg dette brevet, er min venn«.

Denne måten å åpne anbefalingsbrevene på er meget karakteristisk. Oslo-papyrene har f. eks. et brev fra det 2. århr. f. Kr. (Oslo 51), som begynner slik: *Ἡρᾶς ὁ κομίζων σοι τὴν ἐπιστολήν ἐστιν γραμματεὺς γεωργῶν...* S. Eitrem og L. Amundsen gir følgende kommentar til denne åpningsformelen: «*Ἡρᾶς ὁ κομίζων σοι*, etc. — the opening style is in harmony with the ordinary type of letters of recommendation (cf. no. 55), as exemplified by the Zenon-correspondence (P. Soc. It. 359, 252/1 B. C. *Φᾶβις ὁ ἀποδιδούς σοι τὴν ἐπιστολὴν ἐστὶν ἡμῖν* (*φίλος*?); ib. no. 415: *Νικάνωρ Ζήνωνι χαίρειν. Εἰ ἔρρωσαι* etc (.....). *της, ὁ κομίζων σοι τὴν ἐπιστολήν, ἐστὶν ἡμῖν ἐν φιλίαι* etc. — a very typical example), and down to Roman times: P. Oxy. 746 (A. D. 16) *Ἑρμόφιλος* (*ὁ*) *ἀποδιδούς σοι τὴν ἐπιστολήν, ἐστι* — ..... From Cicero's letters of recommendation we may quote Ad fam. XIII 6 a: P. Cornelius, qui tibi litteras dedit, est mihi a P. Cuspio commendatus, etc.....» Dette er altså eksempler på hvordan den første perioden i anbefalingsbrevene er formet.

Den neste perioden har ikke et så fast stilpreg. I Oxy 292 har den som nevnt denne formen: *διὸ παρακαλῶ σε μετὰ πάσης δυνάμεως ἔχειν αὐτὸν συνεσταμένον.* I Oslo 51: (*πα*)*ρακαλῶ* (*σε ἀκολου*)*θεῖν αὐτῶι πρὸς Μάρκον ἵνα....* (Oxy 292: derfor ber jeg deg av full kraft om å anse ham som anbefalt. Oslo 51: jeg ber deg følge ham til Markos, forat...)

I begge disse tilfeller innledes periodene med *παρακαλῶ*, i første tilfellet foresten med et *διὸ παρακαλῶ* (sml. *διὸ* i brevet til Filemon). Men i stedet for med *παρακαλῶ* kan disse periodene innledes med *ἐρωτῶ*, med *καλῶς ποιήσεις*, de kan ha imperativform eller de kan være lagt anderledes til rette. Anbefalingsbrevene er allikevel stort sett formet omtrent på denne måten: Han som jeg sender til deg, er min venn, derfor ber jeg deg ta godt imot ham. Nå har også NT et anbefalingsbrev — nemlig brevet til Filemon. Flere kommentatorer har vært opptatt av hvor nær beslektet dette brevet er med papyrenes anbefalingsbrev. Dette henger naturligvis sammen med at brevsituasjonen er den samme. Men det er også i ordvalg og argumentasjon en påfallende likhet. Se f. eks. Flm. v. 17.... *προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ*, og til sammenligning Oslo 55 (2.–3. århr. e. Kr.): *Καλῶς οὖν*

ποιήσεις, ἄδελφε, τοῦτον ὑποδεξάμενος ὡς ἄν ἐμέ. Men nettopp fordi likheten er så stor er det interessant å legge merke til at stilmønstret er et annet i Flm. enn i papyrenes anbefalingsbrev. I Flm. kommer også *παρακαλῶ*-setningen som en periode nummer to. Og denne perioden innledes med et *διὸ*, men den første perioden er her annerledes. For denne perioden er i brevet til Filemon simpelthen takksigelsessetningen innledet med *εὐχαριστῶ*. Her er det *εὐχαριστῶ* og *παρακαλῶ*, takken og formaningen som setter sitt preg på brevets stil.

Også tidligere har vi vært inne på den markerte plass e-setningene og p-setningene har i Paulus-brevenes diposisjon. Ikke bare i Flm., men i flere andre brev er det en tydelig forbindelse mellom takksigelse og formaning. I I Kor. åpner Paulus med takksigelse og fortsetter umiddelbart etterpå med formaning. Her er forbindelsen helt tydelig. Men også i I Tess. er det en ganske klar sammenheng. Takken dominerer stoffet like til kapitel 4, der formaningene setter inn. Ja, en strukturanalyse av Paulus-brevene synes å ville vise at vi nettopp i takksigelsessetningene og formaningssetningene har de paulinske brevenes grunnleggende struktur. Filemonbrevet er et bevis på hvor sterkt denne strukturen i virkeligheten står i Paulus-brevene. I dette brev, som står anbefalingsbrevene så nær, bryter Paulus ut av disse brevenes vanlige stilmønster og holder fast på forbindelsen mellom *εὐχαριστῶ* og *παρακαλῶ!*

Men la oss gå videre og spørre om det ikke også finnes papyrusbrev som har det stilmønster Paulus-brevene følger, brever som altså er preget av takksigelse og formaning? — For den som vil ha svar på dette spørsmål, er det naturlig å ta sitt utgangspunkt i P. Schuberts arbeid med e-setningene. Han har nemlig der et kapitel om disse setningene i papyrusbrevene.

Schubert finner at papyrusbrevene ikke ofte innledes med takksigelsessetninger av den typen som er kjent fra Paulus-brevene. Slike takksigelsessetninger ville det heller ikke være rimelig å finne i alminnelige, dagligdagse papyrusbrev, hevder Schubert. Men han fremlegger noen eksempler på slike takksigelsessetninger. Og en undersøkelse av de tilsvarende brevene viser at i noen av dem fører takksigelsen frem til en formaning eller bønn innledet med *ἐρωτῶ*, med *καλῶς ποιήσεις* eller lign. I et brev fra flåtesoldaten Apion til hans far føres *εὐχαριστῶ*-setningen videre av *ἐρωτῶ*-setningen.

Brevet er ofte sitert som et eksempel på hvor fint enkelte papyrusbrev er formet. Og det er forsåvidt interessant at et brev, som utmerker seg ved sin formfullendte stil, i sin oppbygning minner om Paulusbrevene. Noen linjer må gjengis her (BGU, II, 423):

Εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι,
ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν
ἔσωσε εὐθέως...
καὶ καλῶς μοί ἐστιν.
ἐρωτῶ σε οὖν, κύριέ μου πατήρ,
γράψον μοι ἐπιστόλιον πρῶτον
μὲν περὶ τῆς σωτηρίας σου....

(Jeg takker herren Serapis fordi han hurtig reddet meg, da jeg var i fare på havet... og det går meg godt. Jeg ber deg, min ærede far, skriv et lite brev til meg først om din egen helbred...).

Her er takken Apions takk til guden Serapis, fordi han ble reddet fra skipbrudd, og bønnen er en bønn til faren om å få høre fra ham at han er frisk.

Nå har takksigelsene i Paulus' brev et annet innhold enn dette. Paulus innleder ikke sine brev med en takk fordi det er gått ham selv godt. Han takker nemlig «når han kommer menigheten i hu i sine bønner«. Også et brev med en slik takksigelse, som til og med har den karakteristiske formen «når jeg kommer deg i hu«, har Schubert funnet i papyrussamlingene (UPZ 59). Brevet er fra år 168 f. Kr. Gangen i det er slik: Isias takker gudene når han kommer sin bror i hu, særlig takker han fordi han har fått brev og har fått høre at broren lever og har det bra. Men han har også fått høre at broren, som er i Memfis, ikke kommer hjem. Dette har voldt ham sorg. Så ber han broren inntrengende om å vende hjem.

Dette brevet fører ikke frem til en formaning innledet med *παρακαλῶ*, men til en oppfordring til å komme hjem innledet med *καλῶς ποιήσεις*. Her er det altså ikke terminologien som først og fremst tiltrekker seg oppmerksomheten, men stilen. Det er brevets opplegg som interesserer. — Fra samme tid og anledning finnes også bevart et annet papyrusbrev (UPZ 60).

Begge disse brevene, som har takksigelsessetninger som minner om takksigelsessetningene hos Paulus, er svarbrev. Man har fått høre fra den man skriver til. Det kan selvfølgelig bero på en tilfeldighet, men det fremgår i et hvert fall klart i begge brevene. Og det er i grunnen naturlig å tenke seg at denne stilen med takken til Gud som brevets åpning har formet seg ut i svarbrevene. Man har fått høre fra den man skriver til, og da begynner man først av alt med å takke for det som er godt i det man har fått høre, og så går man over til å skrive om det som ikke er som det burde være, for så å konkludere med en bønn eller en formaning om at dette må bli anderledes. Og ikke minst når det er en bror, en som står en nær, man har fått høre fra, er det naturlig å begynne med et Guds skje lov! en takk til Gud, fordi han lever og er frisk. — Men legg merke til at takken fører over til formaningen.

Det er forøvrig karakteristisk at også Paulus takksigelsessetninger som regel har form av en takk for hva han har hørt. I Rom. f. eks. griper han tilbake til det ryktet om meninghetens tro som går over hele verden, og som selvfølgelig også han har hørt, og begynner med å takke for meninghetens tro. I Kol. takker han på samme måte når han hører om menighetens tro i Kristus Jesus og den kjærlighet den har. I Flm. heter det at Paulus takker når han hører om den kjærlighet og den tro Filemon har. Også fra galaterne har Paulus hørt, men riktignok bare triste ting. Her kan han derfor umulig begynne med å takke Gud for hva han har hørt, derfor finnes heller ingen takksigelsessetning i Gal. og forøvrig heller ingen formaningssetning.

Om vi går over fra det fraseologiske og stilistiske området til det saklige og spør om vi i papyrusbrevene kan finne formaningssetninger som innholdsmessig minner om dem vi kjenner fra Paulus-brevene, blir svaret at det finnes formaninger hvor overensstemmelsen er ganske stor. Men det vil ikke være hensiktsmessig her å legge frem et større materiale av paralleller mellom denne eller hin formaning hos Paulus og formaninger som har et lignende innhold i papyrusbrevene. Som et eksempel på interessant saklig overensstemmelse skal bare knyttes noen bemerkninger til Paulus' formaning til menigheten i Rom om at den må huske ham i sine bønner. Paulus på sin side husker menigheten, så ber han også menigheten huske ham.

Denne forsikring og dette ønsket om en gjensidig ihukommelse kommer også mange ganger til uttrykk i papyrusbrevene. H. Koskenniemi har i sin bok «Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes« et interessant avsnitt om det. Han kaller avsnittet «Das wechselseitige Gedenken».[28] Og N. A. Dahl har klarlagt det samme motiv i Paulus-brevene i sin store artikkel «Anamnesis« i N. T. T.[29]

Ganske tidlig i papyrusbrevene, f. eks. i brev fra ca år 150 f. Kr. kan en støte på brevskriveres formaning og bønn om å bli husket. Og i kristne brev fra de første århundrer e. Kr. gjenfinnes det samme motiv, her formet som en formaning om å bli husket i bønn. Denne formaning kan være grunnmotivet i et slikt brev, formålet med hele brevet. Og det er såvidt stor overensstemmelse mellom Paulus' bønn om å bli husket og tilsvarende bønner i de kristne papyrusbrevene at det vel ikke er urimelig å anta at Paulus her kan ha påvirket den senere kristne brevskrivning.

Her skal ikke sies mere om saklig overensstemmelse mellom Paulus' brev og papyrusbrevene, men til slutt heller litt om saklig uoverensstemmelse.

Stort sett har nemlig formaningssetningene et helt annet preg og innhold i Paulus-brevene enn p-setningene i papyrusbrevene har. Paulus' brev bærer preg av å være skrevet av en mann med autoritet, de er fra apostelen til hans meningheter, og han innleder et stort parenetisk avsnitt med sitt *παραχαλῶ οὖν ὑμᾶς*. Papyrusbrevene er små privatbrev fra en hvilkensomhelst person til en annen, og i p-setningen kommer brevskriverens forskjellige ønsker til uttrykk. Paulus-brevene har altså en større tyngde enn papyrusbrevene, de synes mere å ha embedsskrivets eller tjenestebrevets karakter. — Derfor er det naturlig også å sammenligne Paulus-brevene med inskripsjonene.

En iøynefallende forskjell mellom papyrusbrevene og inskripsjonene er at de første er privatbrev skrevet på papyrus, mens de siste er administrasjonsskriv beregnet på offentliggjørelse og derfor innrisset i metall eller innhugget i sten så enhver kunne gjøre seg kjent med deres innhold. Det som videre gir inskripsjonene deres særpreg til forskjell fra papyrene er at bak disse dokumenter står

en mann med autoritet enten det nå er kongers brev, keiseres forordninger eller departementsskriv av den ene eller annen art som foreligger. Dette faktum bestemmer ikke bare inskripsjonenes innhold, men også deres stil.

Det er betegnende at Schubart i sin gjennomgåelse av stilen i inskripsjonenes embedsmessige dokumenter hevder at stilen simpelthen avhenger av graden av brevskriverens autoritet. Han sier i «Einführung in die Papyruskunde»: «Wir haben sorgfältig den Stil amtlicher Dokumente für sich zu betrachten und in ihm wieder den Stil der Erlasse, die von der höchsten Regierungsgewalt ausgehen, zu scheiden von den Verfügungen der untergeordneten Behörden»[30] Og i Schubarts «Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe» heter det: «Am nächsten gehören die Königsbriefe im allgemeinen mit den amtlichen Schreiben in Briefform zusammen, die von Beamten jeder Art ausgehen; jedoch darf man bei der königlichen Kanzelei die höhere stilistische Bildung voraussetzen».[31]

Når stilen i inskripsjonene avhenger så sterkt av avsenderens stilling og makt i samfunnet, henger dette altså sammen med at folkets ledere bare i de færreste tilfeller skrev sine forordninger og brev selv. De knyttet til seg et kanselli, sekretærer som kunne korrespondansens kunst. Og ikke minst hadde de kongelige og keiserlige kansellier i sin midte menn med høy dannelse og stor stilistisk evne og formsans. Disse kansellier visste å gi de kongelige dekreter den riktige form og også hvordan et kongebrev skulle skrives. Men undertiden satte nok kongen selv sitt personlige preg på det dokument han undertegnet.

Den gruppe inskripsjoner som det faller mest naturlig å sammenligne Paulus-brevene med, er de hellenistiske kongebrevene. Stilistiske undersøkelser av noen slike kongebrev er foretatt av W. Schubart i den før nevnte artikkelen: «Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe», dessuten av Fridericus Schroeter: «De regum Hellenisticorum epistulis in lapidibus seruatis. Quaestiones stilisticae»[32], C. B. Welles: «Royal correspondence in the hellenistic period».[33]

Det er påfallende hvor demokratiske flere av kongebrevene er. Selvfølgelig finnes, som man kunne vente, brev med kongelige forordninger i strengt bydende form. Men slik er det ikke alltid. Det finnes ikke få brev hvor kongene skriver til forskjellige byer

innenfor sitt maktområde så langt det rekker og simpelthen bare understreker det gode forholdet som alltid har hersket mellom kongen og vedkommende by og fremhever det naturlige ved at dette forholdet fortsetter. Både form og innhold i disse brevene bærer preg av kongenes positive velvilje overfor byene og av respekt for deres suverenitet.

Uvilkårlig spør man: Hvordan har egentlig den politiske relasjon vært mellom de hellenistiske kongene og byene? A. H. M. Jones gir dette svar i sin bok «The Greek city»:[34] «The cities were not exactly part of the kingdom in the strict sense of the term. What positively their relation to it was is more difficult to say. Their own ambition was to be free, that is independent sovereign states, and many of the kings sought to gratify this desire, in the letter at any rate, by treating them as allies«. De hellenistiske byer har i et hvert fall vært vant til ved forskjellige anledninger f. eks. ved kongeskifte å motta brev med kongenes forsikringer om at de er innstillet på å føre den samme vennskapelige politikk som tidligere er blitt ført.

Noen av disse brevene inneholder også en henstilling fra kongen til byen om at også den fortsatt må føre en vennligsinnet politikk. Denne henstillingen eller formaningen kan ha noe forskjellig form, f. eks. denne: *καλῶς οὖν ποιήσετε διαφυλάσσοντες τὴν πρὸς ἡμᾶς αἵρεσιν*.. (Dere gjør vel i å holde fast på den positive holdning til oss...) eller med et annet innledende formaningsord: *παρακαλοῦμεν δὲ καὶ εἰς τὸν λοιπὸν χρόνον τὴν αὐτὴν ἔχειν αἵρεσιν πρὸς ἡμᾶς*. (Vi ber dere også i fremtiden ha den samme positive holdning til oss.) Innholdet er i begge tilfeller det samme.

Det interessante er at vi her finner denne henstilling eller formaning plassert i brev som i type minner meget om Paulus-brevene — til til tross for at de beveger seg på det politiske, ikke som Paulus-brevene på det religiøse plan. Kongene skriver jo til byer som de står i et allianseforhold til eller har politisk kontakt med i den hensikt å bevare kontakten og avverge andre kongers innflytelse. Paulus skriver med apostolisk autoritet til menigheter som han selv har grunnlagt for å bevare kontakten og formane dem til å holde fast ved ordet han overgav dem og ikke la seg lokke til frafall. Kongene kunne nok som regel ha makt til å befale, men de foretrekker på demokratisk vis å henstille og formane. Også Paulus vet at han i grunnen kunne

pålegge sine menigheter det som han formaner dem til, men han gjør det ikke.

Et brev fra Ptolemeus den II til byen Milet gir et inntrykk av den brevtypen det her gjelder og kan samtidig danne utgangspunkt for videre betraktninger. Brevet er skrevet år 262/1 f. Kr. [35]

> Kong Ptolemeus hilser rådet og folket i Milet. Også før har jeg vist all mulig iver for deres by både ved avståelse av land og ved omsorg på annen måte. Det var også rimelig, da jeg jo vet at også min far var vennligsinnet mot byen og gjorde dere mange tjenester og befridde dere fra hårde skatter og avgifter som visse konger hadde pålagt dere. Fordi dere også nu verner om byen og vennskapet og alliansen — min sønn og Callicrates og andre venner, som er hos dere, har nemlig skrevet til meg om den demonstrasjon for velvilje mot oss dere har fått i stand — priser vi dere høylig når vi skjønner dette, og vi skal forsøke å yde deres folk nye tjenester, og vi formaner dere til også for fremtiden å bevare den samme positive holdning til oss, forat vi i betraktning av deres troskap kan vise byen enn mere omtanke. Vi har pålagt Hegestratus å bringe en utførligere redegjørelse om dette og overbringe vår hilsen.

Om brevets stil sier Schubart: «Im ganzen werden wir in diesem Briefe einen zwar nicht strengen, aber immerhin überlegten Stil erkennen und keineswegs einen flüchtigen Entwurf oder ein Diktat«[36]. Brevet er nemlig skrevet på et tidspunkt da Ptolemeus den II holdt på å miste kontrollen over Milet. Kongen måtte veie sine ord godt om brevet skulle oppnå sin hensikt. Og hensikten finner vi uttrykt i formaningssetningen: *παρακαλοῦμεν δὲ καὶ εἰς τὸν λοιπὸν χρόνον τὴν αὐτὴν ἔχειν αἵρεσιν πρὸς ἡμᾶς*. Det gjaldt for kongen å få byen til fortsatt å føre en vennskapelig politikk.

Det er derfor grunn til å legge merke til denne formaningssetningen. Her har kongen eller hans kanselli med fullt overlegg valgt å innlede sin henstilling til byen med verbet *παρακαλεῖν*. Dette gir et ganske klart inntrykk av begrepsinnholdet i dette verb når det er brukt i formaningsfunksjon. Det har ikke vært så vekt at en konge ikke kunne bruke det som innledende formaningsord, og det har heller ikke lydt så hardt at det ville vekke anstøt i en by som var på vakt overfor

bydende formuleringer. — Dette stadfester det inntrykk vi har av παρακαλεῖν brukt i tilsvarende funksjon i Paulus' brev. Det har dobbeltbetydningen «be», «formane». Det beror meget på brevskriverens autoritet hvor vekten skal ligge.

I dette brevet er det også bemerkelsesverdig at kongen gir uttrykk for hvordan han priser byen når han hører om dens demonstrasjon for velvilje mot ham. Som det står: καὶ αὐτοὶ παρακολουθοῦντες ἐπαινοῦμεν (når vi skjønner dette priser vi dere). Her er nemlig et motiv som saklig sett minner om takksigelsesmotivet i Paulus brev, om dette at Paulus begynner sine brev med å takke Gud når han hører om menighetenes kjærlighet og tro. Her er en saklig parallellitet, men ingen terminologisk overensstemmelse.

Antiokus den II har også skrevet et annet brev fra omtrent samme tid (261 f. Kr.), nemlig til Erythrea. Formaningssetningen er dessverre dårlig bevart, den begynner slik: παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑμᾶς μνημονεύοντας. (Vi henstiller til dere som alltid husker oss).[37]

Også her har kongen valgt å innlede sin henstilling med verbet παρακαλεῖν. Formaningens hensikt er i grunnen også den samme som i forrige brev. Kongen har ydet Erythrea mange tjenester, og befolkningen oppfordres derfor til å huske ham på verdig måte. Videre finner vi at også i dette brevet har lovprisningsmotivet funnet sin plass. Folket har gitt uttrykk for sin velvilje mot kongen. Han på sin side priser dem for dette. Her som i forrige brev heter det: καὶ ὑμᾶς ἐπαινοῦμεν. Altså igjen verbet ἐπαινεῖν i lovprisningssetningen, ikke εὐχαριστεῖν som hos Paulus.

Det som imidlertid gjør brevet til Erythrea særlig interessant er lovprisningssetningens fortsettelse. Saken er den at umiddelbart etter καὶ ὑμᾶς ἐπαινοῦμεν dukker allikevel verbet εὐχαριστεῖν opp. Lovprisningssetningen har i dette brevet utførligere gjengitt denne formen: καὶ ὑμᾶς ἐπαινοῦμεν εὐχαρίστους ὄντας ἐμ πᾶσιν...

I begge de brevene som her er nevnt, finnes formaningssetninger som i preg minner om formaningssetningene i Paulus-brevene. Det kan også i begge brevene påvises et lovprisningsmotiv, som saklig sett står takksigelsesmotivet i Paulus-brevene nær. Og når det gjelder den saklige relasjon mellom lovprisningen og formaningen, er den lett å se i begge brevene: Kongen lovpriser byene for deres lojalitet og formaner dem til å holde fast på denne lojalitet. — I

tillegg til dette finner vi så i brevet til Erythrea at verbet *εὐχαριστεῖν* dukker opp i lovprisningssetningen.

Det er derfor nå på sin plass å rette søkelyset mere i terminologisk retning. Spørsmålet blir da: Hvordan er relasjonen mellom *εὐχαριστεῖν* og *παρακαλεῖν* i kongebrevene?

For å få tak i dette er det nødvendig å forsøke å danne seg et konkret billede av hvordan et godt forhold mellom konge og by ble etablert. Vi har da i første rekke det materialet inskripsjonene frembyr å bygge på. — En skulle kanskje tro at det gode forhold ble opprettet eller holdt ved like på den måten at kongen eller, om man vil, byen sendte en deputasjon til kongen med forsikringer om troskap, og at kongen så aksepterte disse forsikringene. Inskripsjonene viser at det foregikk ikke så enkelt. I det brevet som her er sitert i sin helhet, nevner kongen en demonstrasjon for velvilje, som borgerne i Milet har fått i stand. Inskripsjonene gir oss grunn til å forestille oss en slik demonstrasjon som en religiøs fest, hvor man takket og lovpriste gudene for kongen. Et vitnesbyrd om at det foregikk slik gir bl. a. en inskripsjon fra år 278, gjengitt av Hicks i «A manual of Greek historical inscriptions« under tittelen: «Prayers and thanksgivings at Novum Ilium, for the prosperity of Antiochos Soter».[38] Her fortelles det at folket får i stand *εὐχὰς καὶ θυσίας ὑπὲρ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς θεοῖς* (takkoffer til alle gudene for ham). En merker seg at her brukes ordet *εὐχὰς*.

I samme inskripsjon finnes forøvrig også denne formuleringen: *..θυσίας τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ δήμου...* (offer til gudene for kongen og folket). — Men det er mere å legge merke til her. Det fortelles at etter takkofferfesten utvelges tre menn, som sendes til kongen. Disse skal hilse ham fra folket, ønske ham sunnhet og styrke, berette om den æresfest som har vært holdt for ham og frembære folkets ønsker. Her brukes verbet *παρακαλεῖν*. Denne fremgangsmåten finner støtte også i andre inskripsjoner. I en inskripsjon fra samme tidsrum heter det at kong Antiochus' fødselsdag feires med *εὐφημίας πάσης καὶ εὐχαριστίας*. Også her finner det etterpå sted en henvendelse til kongen: *παρακαλείτωσαν δὲ οἱ πρέσβεις τὸμ βασιλεία 'Αντίοχον πᾶσαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τῶμ πόλεων τῶν 'Ιάδων ὅπως ἄν τὸ λοιπὸν ἐλεύθεραι οὖσαι...* (de eldste ba kong Antiochus vise all omsorg for Jadernes byer så at de i fremtiden kunne være fri).[39]

Disse eksemplene strekker til for å belyse fremgangsmåten fra folkets side. Kongene på sin side refererer så i sine brev at delegerte har vært hos dem og under henvisning til folkets *εὐχαριστία* bedt om å bli behandlet forståelsesfullt. Meget illustrerende heter det f. eks. i et brev fra kong Evmenes fra omkring år 170 f. Kr. at utsendinger slik er kommet til ham med sine begjæringer: *παρακαλεῖν τε ἐμὲ θεωροῦντα τὴν εὐχαριστίαν τοῦ πλήθους τὴν καθήκουσαν πρόνοιαν ποιεῖσαι* (for å be meg om, når jeg så mengdens takk, å vise den tilbørlige omsorg..).[40]

Meget interessant er det så videre at kongene også henviser til den samme *εὐχαριστία* når de lovpriser byene og formaner dem. Som nevnt roser Antiochus den II Erythrea på denne måten: *καὶ ὑμᾶς ἐπαινοῦμεν εὐχαρίστους ὄντας ἐμ πᾶσιν.* Og i et brev fra kong Attalus den I (206 f. Kr.) blir folkets ønske oppfylt med denne innledningen: *θεωρῶν δὲ τὸν δῆμον μεμνημένον τῶν ὑπ' ἐμοῦ γεγενημένων εἰς αὐτοὺς εὐεργεσιῶν* (idet jeg ser at folket husker de velgjerninger som er vist dem av meg..).[41]

Selve kongens formaning går også stundom ut på at folket må holde takkofferfest til gudene *παρακαλῶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας πόλιν καὶ χώραν τὴν Μαγνήτων... κατὰ δύναμιν οἴκου κεχαρισμένην θυσίαν συντελεῖν 'Αρτέμιδι Λευκοφρυηνῆι τῆιδε τῆ ἡμέραι, εὔχεσθαι δὲ...* (Jeg formaner alle som bor i magnesiernes by og land til etter husets evne å fullføre takkoffer for Artemis Levkofryene på denne dag og be...).[42]

For å vende tilbake til forholdet mellom *εὐχαριστῶ* og *παρακαλῶ* finnes det altså belegg for at folket har henvendt seg til kongen og under henvisning til sin *εὐχαριστία* frembåret sine ønsker og også belegg for at kongen kan prise og formane folket på samme grunnlag. I petisjonene blir da denne *εὐχαριστία* bønnhørelsesmotiv. I de kongelige henvendelser kan folkets *εὐχαριστία* tjene både som lovprisningsmotiv og formaningsmotiv. Og motivets konkrete bakgrunn synes å ha vært takkofferfesten for kongen.

Det kunne legges frem et betraktelig større materiale og et mere variert materiale enn her er gjort til belysning av forholdet mellom Paulus-brevene og de hellenistiske kongebrevene. Men allerede det som er fremlagt peker tydelig i retning av at kongebrevene i type står Paulus-brevene nær. De hellenistiske kongene fremhever i

brevene sine hvordan det alltid har vært et godt forhold mellom dem og byene de skriver til, og de formaner byene til å holde fast på den vennligsinnete politikk. Paulus minner i sine brev menighetene om hvordan det var da han var hos dem, om den iver han selv la for dagen og den kjærlighet han ble mottatt med, og han gleder seg over at også menighetene husker alt dette. Og legg merke til hvordan han i sine formaninger tar sikte, ikke på å bringe noe nytt, men på å få menighetene til å ta vare på det som han har nedlagt der.[43]

Men det eksisterer ikke bare en saklig parallellitet mellom Paulusbrevene og kongebrevene, men også en terminologisk. Vi finner i kongebrevene henstillinger og formaninger innledet med παρακαλῶ som hos Paulus' og takksigelsessetninger som i enkelte tilfeller også terminologisk står takksigelsessetningene i Paulus-brevene nær.

Paulus-brevene minner derfor i karakter mere om de hellenistiske kongebrevene enn om papyrusbrevene. De er ikke ulitterære privatbrev slik som Deissmann mente; de har tjenestebrevets eller embedsbrevets karakter.

De hellenistiske kongebrevene har brevstil, formaningssetningene er her plassert i brevsammenheng. Selvfølgelig finnes det i enkelte kongebrev innslag av andre stilarter, f. eks. retoriske formuleringer eller kultiske, liturgiske vendinger. Det forhindrer imidlertid ikke at brevstilen er den dominerende.

Denne undersøkelsen styrker derfor inntrykket av at også Paulusbrevene er gjennomført i brevstil. Det er tvilsomt om det er riktig som Dibelius har hevdet at de parenetiske avsnittene skaper et stilbrudd. For selv om Paulus i parenesen gjør bruk av et tradisjonelt overleveringsstoff tildels hentet fra synagogeprekner, opprettholder han brevstilen når han underordner dette stoffet p-setningene. Men det er selvfølgelig enda et åpent spørsmål om de videre undersøkelser av p-setningene i annen litterær sammenheng vil styrke eller svekke inntrykket av deres brevstil.

Paulus synes i sin stil og dermed også i sin holdning overfor sine menigheter å stå den demokratiske, hellenistiske verden nærmere enn den orientalske. For de orientalske despoter gav nok sine forordninger og brever en ganske annerledes bydende formulering enn den de hellenistiske kongers henstillinger og de paulinske formaninger har fått i παρακαλῶ-setningene.

NOTER:

[1] Se Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments 13, Gött. 1910.
[2] Tüb. 1908. Her sitert etter 4. utg. 1923.
[3] Lips. 1913.
[4] Se Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testament. Vierte Folge. Heft 6. Stuttg. 1933.
[5] Se Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 20. Berl. 1939.
[6] Tüb. 1919.
[7] Se Form and function of the Pauline thanksgivings s. 183.
[8] Ibid. s. 184.
[9] Se Die Formgeschichte. Tüb. 1933, s. 239.
[10] Ibid. s. 239.
[11] M. Dibelius: Der Brief des Jakobus. Se Meyer: Kritisch-exeg. Komm. über das neue Testament. XV Gött. 1956. s. 3.
[12] H. Thyen: Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Se Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments 65. Gött. 1955. s. 119.
[13] Se Roller: Das Formular .. s. 26.
[14] Ibid s. 32.
[15] H. Koskenniemi: Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. Annales academicae scientiarum fennicae. B. 102. Hels. 1957. s. 15.
[16] B. Rigaux: Saint Paul: Les Épitres aux Tessaloniciens. Paris 1956. (Études bibliques).
[17] G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament. Bd. 5. Stutt. 1954.
[18] Ibid s. 792.
[19] Ibid s. 797.
[20] H. Schlier: Die Zeit der Kirche. 1956. Se s. 74.
[21] Ibid s. 78.
[22] Se 2. utg. Tüb. 1923 s. 199.
[23] Ibid s. 203.
[24] Diss. Halis Saxonum 1910.
[25] Diss. Cath. Univ. of America. Wash. 1923.
[26] Se Classica et Mediaevalia I s. 119–176. Copenh. 1938.
[27] Ibid. s. 124.
[28] Se s. 145.
[29] NTT 1946.
[30] W. Schubart: Einführung in die Papyruskunde. Berl. 1918. Se s. 198.
[31] U. Wilcken: Archiv für Papyrusforschung VI Berl. 1920. Se s. 324–347.

[32] Lips. 1931.
[33] Yale 1934.
[34] The Greek city from Alexander to Justinian. Oxf. 1940. Se s. 96.
[35] Inschr. von Milet III nr. 139 s. 300.
[36] Archiv für Papyrusf. VI s. 328.
[37] W. Dittenberger: OGIS 223.
[38] E. L. Hicks: A manual of Greek historical inscriptions. Oxf. 1882. Se s. 272.
[39] OGIS 222.
[40] OGIS 763.
[41] OGIS 282.
[42] Syll.Ditt. 695.
[43] Se f. eks. I Kor. 4, Ef. 4, I Tess. 4 og II Tess. 3.

BRØD FRA HIMMEL OG FRA JORD

OM HAGGADA I PALESTINSK MIDRASJ, HOS PHILO OG I JOHANNESEVANGELIET

Av PEDER BORGEN

I. Philo avhengig av palestinsk haggada.

Forholdet mellom Philo og palestinsk haggada er fremdeles et åpent spørsmål.[1] Forskere som Frankel og Siegfried fant mange paralleller, og de regnet uten nærmere drøftelse med at den palestinske haggada var primær, slik at Philo hadde benyttet den.[2] Senere forskere har funnet at saken ikke var så opplagt. Blant annet pekte Freudenthal på muligheten av en selvstendig hellenistisk haggada-tradisjon[3]. I sine undersøkelser fant derfor Stein det vanskelig å avgjøre om Philo i de enkelte tilfelle var avhengig av palestinsk haggada eller gjenga en hellenistisk tradisjon. Han syntes dog å regne med en vekselvirkning mellom de to slags tradisjoner.[4]

Andre forskere har skjøvet spørsmålet om avhengighet i bakgrunnen. Således nøyer Ginzberg og Cohn, Heinemann og Adler seg med å angi paralleller og ulikheter mellom Philo og palestinsk haggada.[5] En nærmere undersøkelse av disse parallellene kan angi det som er særpreget for de forskjellige deler av jødedommen, særlig når det blir klargjort hvordan bibelsk materiale blir tolket forskjellig i de ulike tradisjonene. Forskere som Knox og Sandmel søker å karakterisere palestinsk jødedom og hellenistisk jødedom ved slike studier.[6] I sin analyse av Abrahams-skikkelsen hos Philo kommer likevel Sandmel frem til den konklusjon at Philo's fremstilling er så særpreget at den ikke kan være avhengig av palestinske tradisjoner.[7]

I disse undersøkelsene er det ett spørsmål som ikke er tatt opp for alvor: Hvordan er forholdet mellom tradisjon og tolkning hos

Philo? Det er nemlig utilstrekkelig å drøfte likheter og ulikheter mellom Philo og palestinsk haggada, uten samtidig å skille mellom tradisjonsmaterialet og tolkningen av det hos Philo. Kanskje Philo har benyttet et tradisjonsmateriale som var mer likt den palestinske haggada enn Philo's gjengivelse ved første øyekast synes å være?

På denne bakgrunn er det klart at spørsmålet om forholdet mellom Philo og palestinsk haggada ikke uten videre kan drøftes i hele sin bredde. Det blir nødvendig å foreta detaljerte analyser av forholdet mellom tradisjonsmateriale og tolkning i de enkelte avsnitt hos Philo, og så trekke inn relevante avsnitt fra palestinsk haggada. I denne studien skal vi trekke frem en mindre tradisjonsenhet. Denne tradisjonen behandler mannaen, og har som tema brød fra himmel og brød fra jord.

Undersøkelsen vil vise at det foreligger varianter av den samme tradisjon både hos Philo og i palestinsk haggada. Særlig hos Philo er det tydelig at tradisjonsmaterialet har vært gjenstand for tolkning. Det kan påvises klare indisier på at tradisjonen stammer fra Palestina, og at den således har kommet til Alexandria derfra. Det er imidlertid lite sannsynlig at Philo selv har overtatt den direkte fra Palestina, siden Sapientia Salomonis 16, 20 ff. viser at lignende manna-tradisjoner allerede var kjent i Alexandria før Philo. Siden Philo benytter en tradisjon som opprinnelig stammer fra Palestina, må variantene som nu foreligger i de palestinske midrasj-verkene i sin kjerne gå tilbake til tiden før Philo.

Hovedversjonene av tradisjonen om brød fra himmel og fra jord finnes i Mekilta til Exodus 16, 4; Exodus Rabba 25, 2.6; De vita Mosis I 201–202 og II 267. Vi gjengir avsnittene i norsk oversettelse:[8]

Mek. Ex. 16, 4

«R. Simon b. Gamaliel sier: Kom og se hvor dyrebar Israel er for ham som talte og verden ble til. Fordi de er så dyrebare for ham, forandret han for dem skaperverket. For deres skyld gjorde han de øvre ting til de nedre og de nedre til de øvre. Fordum kom brødet opp fra jorden, og duggen steg ned fra himmelen, som det er sagt, «land med korn og most, ja, hans himmel drypper av dugg» (Deut. 33, 28). Men nu ble tingene forandret. Brødet begynte å stige ned

fra himmelen, og duggen steg opp fra jorden, som det er sagt, «Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere» (Ex. 16, 4), og det sies, «og da duggen gikk bort» (Ex. 16, 14).»

De vita Mosis II 267

«Kopien er helt lik (originalen). For likesom Gud lot verden, det mest fullkomne verk, komme til syne fra intet til eksistens, på samme måte lot han også overflod komme til syne i ørkenen, ved å forandre elementene for det påtrengende behov, slik at luften i stedenfor jorden brakte føde som næring, uten arbeid og strev for dem som ikke hadde noen utvei til i ro og mak å skaffe seg det nødvendige.»

Ex. R. 25, 2

«En annen tolkning av «Og Herren, hærskarenes Gud», er at han utfører sitt ønske i verden. Når han ønsker, lar han brødet komme frem fra jorden, som det er sagt, «til å få brød frem av jorden» (Salme 104, 14), og lar vann stige ned fra himmelen, som det er sagt, «som drikker vann av himmelens regn» (Deut. 11, 11). Og når han ønsker, lar han vann stige opp fra jorden, som det er sagt, «Vell opp, du kilde. Hils den med sang!» (Num. 21, 17), og lar manna stige ned fra himmelen til Israel, som det er sagt, «Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere» (Ex. 16, 4).

Ex. R. 25, 6

«Blant kjøtt og blod kommer vannet ovenfra, og brødet nedenfra. For Den Hellige — velsignet være han — er det ikke således, men vannet kom nedenfra, nemlig kilden, som det er sagt, «Vell opp, du kilde,» osv. (Num. 21, 17), og brødet ovenfra, som det er sagt, «Se, jeg vil la regne ned brød» osv. (Ex. 16, 4).»

De vita Mosis I 201–202

«Til de dødelige er overgitt den dype jorden på flatlandet. Denne jorden spalter de og pløyer til furer, og de sår på den, og gjør det andre som hører med til jorddyrkning. Derved skaffer de årlige frukter til overflod av livsnødvendighetene. Men under Gud er ikke bare en del av altet, men hele kosmos og dets deler underlagt, for at de skal tjene ham likesom slaver sin herre, med en hver tjeneste

som han vil. Nu, derfor, besluttet han at luften skulle bringe frem føde istedenfor vann, siden også jorden ofte frembringer regn. For hva annet er elven i Egypt når den hvert år på grunn av oversvømmelsene flyter over og vanner åkrene, enn regn som regner nedenfra?»

Likhetspunktene mellom alle disse avsnittene viser at de er versjoner av samme tradisjon. Vi vil gjøre nærmere rede for disse likhetene. Alle avsnittene har ledd som i en eller annen form forteller om brød fra himmel og fra jord: Mek. Ex. 16, 4 hlḥm ʿwlh mn h'rṣ — hlḥm ywrd mn hšmym; Ex. R. 25,2 hwṣy' lḥm mn h'rṣ — hwryd mn — mn hšmym; Ex. R. 25, 6 whlḥm mlmṭn — whlḥm mlmʿlh; De vita Mosis II 267 *ἵν' ἀντὶ γῆς ὁ ἀὴρ — τροφὴν — φέρῃ*; (Disse to leddene er også innarbeidet i en annen kontekst i De vita Mosis II 258 *τροφῆς, ἣν γῆ μὲν οὐκ ἤνεγκε —, ὤμβρησε δ'οὐρανὸς*).

I De vita Mosis I 201–202 er leddet om brød fra himmelen helt tydelig *τὸν 'αέρα τροφὴν ἐνεγκεῖν*. Derimot mangler det tilsvarende uttrykket om brød fra jorden. Denne versjonen har nemlig utvidet dette leddet til en skildring av jorddyrkning i I 201. Denne skildringen av jorddyrkningen er altså en tolkning av tradisjonsmaterialet om brød fra jorden. I De mutatione nominum 259 benytter også Philo leddene om brød fra himmelen og fra jorden, og tolker helt tydelig uttrykket brød fra jorden om jorddyrkning: «Også menneskelige jordarbeidere samarbeider om føden fra jorden.« Dermed blir det klart at skildringen av jorddyrkningen i De vita Mosis I 201 også gjengir dette tradisjonsleddet, og alle de ovennevnte avsnittene fra palestinsk midrasj og Philo har leddene om brød fra himmel og fra jord.

En annen likhet er at alle avsnittene, unntagen De vita Mosis II 267, også i en eller annen form har ledd om vann fra himmel og fra jord: Mek. Ex. 16, 4 whṭl ywrd mn hšmym — whṭl ʿwlh mn h'rṣ; Ex. R. 25, 2 whwryd mym mn hšmym — hʿlh mym mn h'rṣ; Ex. R. 25, 6 hmym mlmʿln — hmym mlmṭn zw hb'r; De vita Mosis I 201–202 *τὸν ἀέρα — ἐνεγκεῖν — ὕδατος, ἐπεὶ καὶ γῆ πολλάκις ὑετὸν ἤνεγκεν, — ὑετός ἐστι κάτωθεν ἐπινίφων*;

Også her ser vi at De vita Mosis I 201–202 har visse eiendommeligheter som skyldes tolkning av tradisjonen. Det er nemlig nødvendig for Philo å innføye i tradisjonen Nilens store betydning i Egypt. Derfor legger nan vekt på Nilen som det hyppige regn fra jorden. Vi skal senere se at denne tolkningen hos Philo kan gjøre det mulig

å bestemme opprinnelsen av denne tradisjonen som vi drøfter i denne studien.

Det er ikke nok med at disse likhetstrekkene taler for at vi har å gjøre med varianter av samme tradisjon. Måten de blir brukt på er nemlig et enda mer overbevisende argument. På en eller annen måte blir det nemlig i alle versjoner fortalt hvordan jord og himmel skiftet funksjon ved manna-hendelsen: Mek. Ex. 16, 4 skiller mellom fordum, da brød kom fra jorden og dugg fra himmelen, og nu, da det motsatte skjedde fordi skaperverket og de øvre og nedre ting ble forandret. I De vita Mosis II 267 blir det fortalt hvordan naturelementene ble forandret, slik at luften ga føde istedenfor jorden. I Ex. R. 25, 2 er det Guds vilje som bestemmer om jorden eller himmelen skal gi brød eller vann. På tilsvarende måte sier De vita Mosis I 201–202 at luften ga føde istedenfor regn. Endelig forteller Ex. R. 25, 6 at menneskene er bundet av jordens og himmelens vanlige funksjoner, mens Gud kan snu dem opp ned.

Nu har vi også allerede antydet enda et likhetspunkt, nemlig det at alle variantene drøfter manna-underet under synsvinkelen av Skaperens forhold til sitt skaperverk. I Mek. Ex. 16, 4 blir det sagt at Skaperen forandret skaperverket. I De vita Mosis II 267 blir mannahendelsen sammenlignet med Guds dannelse av kosmos. I Ex. R. 25, 2 og De vita Mosis I 201–202 blir Guds suverene herskermakt over verden understreket. I Ex. R. 25, 6 blir ikke Guds forhold til verden beskrevet på en så eksplisitt måte, men tanken om Guds suverene herredømme over verden er også tydelig tilstede der.

Alle disse likhetspunktene mellom avsnittene om brød fra himmel og fra jord kan bare forklares ved at vi har å gjøre med forskjellige varianter av en og samme tradisjon. Denne konklusjon blir styrket ved det faktum at noen av variantene har særlige likhetspunkter med en eller flere av de andre, uten at disse likhetstrekkene finnes i alle. Således har vi allerede nevnt at variantene i Ex. R. 25, 2 og De vita Mosis I 201–202 (se også Ex. R. 25, 6) særlig understreker Guds suverene herredømme over verden. I Mek. Ex. 16, 4 og De vita Mosis II 267 blir derimot manna-hendelsen drøftet i direkte forhold til selve skapelsen. Variantene i Ex. R. 25, 6 og i De vita Mosis I 201–202 har noen felles trekk av mer formal art. På begge steder brukes nemlig kontrastskjemaet «dødelige — men Gud«. I Ex. R.

25, 6 har skjemaet formen bbśr wdm — whqdwš brwk hw' 'ynw kn '1', og hos Philo er den tilsvarende greske formen *θνητοῖς μὲν — θεῷ δ'οὐ — ἀλλὰ*. Dessuten er det verd å merke seg at i begge variantene blir termen «nedenfra», mlmṭn/*κάτωθεν*, benyttet i betydningen «fra jorden».

Når det nu er blitt klart at Mek. Ex. 16, 4, Ex. R. 25, 2. 6, og De vita Mosis I 201–202 og II 267 er varianter av samme tradisjon, reiser spørsmålet seg om hvor denne tradisjonen stammer fra. Kan det bli klarlagt om den stammer fra Palestina eller fra Alexandria?

Det er visse eiendommeligheter i variantene hos Philo, som peker klart på at tradisjonen ikke stammer fra Alexandria, og derfor kommer fra Palestina. Philo har nemlig hatt vanskelighet med tanken om at vann fra himmelen skulle være det vanlige, mens vann fra jorden skulle være det ekstraordinære, slik de palestinske versjonene fremstiller saken. Derfor sløyfer han helt leddene om vannet i De vita Mosis II 267, og i I 201–202 må han omtolke dem på en noe klosset måte for å få med Nilen i bildet: «Nu, derfor, besluttet han at luften skulle bringe frem føde istedenfor vann, siden også jorden ofte frembringer regn. For hva annet er elven i Egypt når den hvert år på grunn av oversvømmelsene flyter over og vanner åkrene, enn regn som regner nedenfra?«

Philo's arbeidsmåte under tolkningen av tradisjonen blir klar om vi her i De vita Mosis I 202 understreker de uttrykk og ord som tilsvarer de vi finner i de andre versjonene: *ἐπεὶ καὶ γῆ πολλάκις ὑετὸν ἤνεγκεν. ὁ γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ ποταμὸς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ταῖς ἐπιβάσεσι πλημμυρῶν ὅταν ἄρδῃ τὰς ἀρούρας, τί ἕτερον ἢ ὑετός ἐστι κάτωθεν ἐπινίφων*. Philo har altså føyd inn ordet «ofte» (*πολλάκις*) om vann fra jorden, siden det passer som beskrivelse av Nilens oversvømmelser. Han har dessuten tatt med en direkte skildring av Nilen, og ved den interpretative termen «hva annet enn» (*τί ἕτερον ἢ*) forbinder han dette tillegget med det tradisjonelle leddet om regn. På grunn av Nilen kan han imidlertid ikke tale om regn ovenfra (*ἄνωθεν*, cf. Ex. R. 25, 6), men må gripe til den klossete utvei å tale om regn «nedenfra« (*κάτωθεν*, cf. Ex. R. 25, 6).

På flere steder diskuterer Philo forskjellen i de klimatiske forhold i Egypt og i andre land. Avsnittet i De vita Mosis I 114 ff. er særlig tydelig. Vi siterer noen bruddstykker: «Bortsett fra landene i den

sydlige region, er nemlig Egypt nesten det eneste land som ikke har den ene av årstidene, vinteren. Årsaken er, som man mener, at det ikke er langt fra den overhete sone, og at den flammende hete ubemerket strømmer derfra og oppvarmer alt omkring. Kanskje også elven bruker opp skyene på forhånd når den flommer over ved sommersolhverv. — — —

Eller kanskje det også er overflødig å ha vinter i Egypt. For til det som regnfallene gjør nytte, tjener elven ved å gjøre markene til en innsjø og således frembringe de årlige avlingene. Naturen handler nemlig ikke tåpelig, så den skaffer regn til jord som ikke trenger det. Og samtidig gleder den seg over det mangfoldige og differensierte i de vitenskapelige fenomener, i det den av motsetninger lager harmoni i universet. Og derfor leverer den vannforsyningen (nytten av vann) til noen ovenfra, fra himmelen, og til andre nedenfra, fra kilder og elver.»

I denne forbindelse kan det nevnes at denne diskusjonen om Nilen og de klimatiske forhold i Egypt benytter nettopp leddene om vann fra himmel og jord fra den tradisjonen som vi undersøker. I ovennevnte sitat fra De vita Mosis I 117 skriver Philo: *καὶ διὰ τοῦτο τοῖς μὲν ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ τοῖς δὲ κάτωθεν ἐκ πηγῶν τε καὶ ποταμῶν παρέχει τὴν ἐξ ὕδατος ὠφέλειαν.* («Og defor leverer den vannforsyningen (nytten av vann) til noen ovenfra, fra himmelen, og til andre nedenfra, fra kilder og elver.»)

De understrekte ordene danner en så nær parallell med de palestinske versjonene, at berøringene kan ikke være tilfeldige. Parallellene i Ex. 25, 6 er særlig tydelige: hmym mlmʿln — hmym mlmṭn zw hb'r («vannet ovenfra — vannet kom nedenfra, nemlig kilden«). Dessuten bruker både Ex. R. 25, 2 og Mek. Ex. 16, 4 uttrykket «fra himmelen», likesom De vita Mosis I 117. Philo har således utfylt tradisjonsmaterialet med «elver», slik at tradisjonen lettere kunne appliseres på Nilen.

Også i De fuga 180 er det samme tradisjonsmaterialet benyttet, og vi understreker igjen ord med paralleller i versjonene om brød fra himmel og fra jord:[9] *ὁ γὰρ χειμῶνος ταῖς ἄλλαις χώραις οὐρανός, τοῦτ' Αἰγύπτῳ θέρους ἀκμάζοντος ὁ Νεῖλός ἐστιν. ὁ μὲν γὰρ ἄνωθεν ἐπὶ γῆν τὸν ὑετὸν ἀποστέλλει, ὁ δὲ κάτωθεν ἄνω, τὸ παραδοξότατον, ὕων ἄρδει τὰς ἀρούρας.* «For det som himmelen er for andre land

om vinteren, det er Nilen for Egypt ved høysommer. For den førstnevnte sender regn ovenfra på jorden, mens den andre regner, underlig nok, oppover nedenfra og vanner åkrene.» Når Philo parentetisk sier «underlig nok», tyder det nettopp på at han selv føler at hans tillempning av tradisjonsmaterialet på Nilen er noe kunstig.

Nu kan vi derfor føye enkelte trekk til konklusjonen om at vi har å gjøre med varianter av en tradisjon som stammer fra Palestina. Philo har hatt vanskeligheter med leddene om vann fra himmel og fra jord. Ved siden av å sløyfe leddene (De vita Mosis II 267) og omtolke dem sterkt (De vita Mosis I 201–202) har han altså benyttet dem isolert fra konteksten i tradisjonen og tatt dem med i diskusjoner av klimatiske forhold i Egypt.

På grunnlag av denne konklusjonen er det mulig å si noe mer om tradisjonens alder enn midrasj-samlingene selv kan vise oss. Midrasj-samlingen Exodus Rabba, der versjonene Ex. R. 25, 2. 6 forekommer, synes å være en meget ung samling, muligens fra det 11. eller 12. århundre.[10] Når det gjelder Mekilta til Exodus, med versjonen i Mek. Ex. 16, 4, er den meget eldre. Den vanlige oppfatning blant forskere er at den stammer fra tannaitisk periode,[11] det vil si fra de første to århundrer etter Kristus.

Philo kan imidlertid hjelpe oss med å angi en mer nøyaktig alder for tradisjonen om brød fra himmel og fra jord. Ovenfor har vi vist at Mek. Ex. 16, 4, Ex. R. 25, 2. 6, De vita Mosis I 201–202 og II 267 er varianter av samme tradisjon. Vi har også vist at Philo's varianter stammer fra Palestina. Det er således klart at de palestinske varianter i Mek. Ex. 16, 4 og Ex. R. 25, 2. 6 allerede var fast pregede tradisjoner på Philo's tid, det vil si fra tiden omkring Jesu fødsel. Som vi har sett, bevitner Philo at alle detaljer i versjonen i Ex. R. 25, 6 kommer fra den tiden. Også alle de vesentlige delene av versjonene i Ex. R. 25, 2 og Mek. Ex. 16, 4 stammer fra den tiden, siden de danner likhetspunkter med versjonene hos Philo. Philo bevitner imidlertid ikke at skriftsitatene har hørt med i gjengivelsen av tradisjonen på et så tidlig stadium.

Spørsmålet er nu om det er mulig å si noe nærmere om tradisjonen i tiden før Philo. Avsnittet om mannaen i Sapientia Salomonis 16, 20ff. kan gi grunnlag for visse antydninger, fordi vi finner der flere likhetspunkter med den tradisjonen som vi undersøker. Likesom

Mek. Ex. 16, 4, Ex. R. 25, 2. 6. De vita Mosis I 201–202 og II 267 drøfter nemlig Sap. Sal. 16, 24 manna-hendelsen i sammenheng med skapningens forhold til Skaperen: «Thi Skabningen tjener dig som har gjort alle Ting —» (Til *Ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα*, se særlig De vita Mosis I 201 *θεῷ — ὁ σύμπας κόσμος ὑποβέβληται καὶ τὰ τούτου μέρη — ὑπηρετήσοντα*).

Liksom Mek. Ex. 16, 4 og De vita Mosis II 267 taler Sap. Sal. 16, 25 om at skapningen ble forandret. Det særegne for Sap. Sal. er at mannaen selv er sett som den delen av skaperverket som ble forandret, nemlig til alle smaksarter: «Derfor omskabte den sig ogsaa dengang til hvad det skulle være, og tjente —». Når De vita Mosis II 267 taler om «føden» som kom «uten arbeid og strev» (*τροφὴν ἄπονον φέρῃ καὶ ἀταλαίπωρον*), sier Sap. Sal. 16, 20 på tilsvarende måte «du — sendte dem utrættelig fuldfærdigt brød« (*ἕτοιμον ἄρτον — ἀκοπιάτως*).[12] Det kan også nevnes at uttrykket brød fra himmelen, *ἀπ' οὐρανοῦ*, finnes i Sap. Sal. 16, 20, likesom det tilsvarende hebraiske uttrykket lḥm mn hšmym i Ex. R. 25, 2 og Mek. Ex. 16, 4. Dette uttrykket stammer åpenbart fra Ex. 16, 4.

Avsnittet i Sap. Sal. 16, 20ff. viser at det fantes tradisjoner om mannaen i Alexandria allerede før Philo.[13] De ovennevnte likhetstrekkene med tradisjonen om brød fra himmel og fra jord, er for tydelige til at de bare kan skyldes tilfeldige berøringer. Likevel er ikke ordberøringene så sterke at det er mulig å si noe avgjort om avhengighet eller ikke. Det som med sikkerhet kan bli sagt er at i Alexandria før Philo fantes flere av de tradisjonselementer som foreligger i tradisjonen om brød fra himmel og jord. Dermed står muligheten åpen for at også versjonene i De vita Mosis I 201–202 og II 267 har vært kjent i Alexandria allerede før Philo. I så fall går også variantene i Ex. R. 25, 2. 6 og Mek. Ex. 16, 4 i sin kjerne tilbake til den tiden.

II. Fragmenter av tradisjonen i Philo's eksegese.

Det er hittil blitt påvist at varianter av tradisjonen om brød fra himmel og fra jord finnes både hos Philo og i palestinsk midrasj. Tradisjonen stammer fra Palestina i tiden under eller før Philo. Likedan er det blitt pekt på at Philo har benyttet fragmenter av

tradisjonen også i andre kontekster, nemlig i fremstillingen av klimatiske forhold i Egypt.

Philo benytter imidlertid fragmenter av denne tradisjonen også i andre sammenheng. På noen steder der han kommenterer sitat fra Ex. 16, 4 og Deut. 8, 2 bruker han således deler av tradisjonen om brød fra himmel og jord i sin kommentar, samtidig som han parafraserer sitatene. Philo gir her et eksempel på et alment eksegetisk fenomen: fortolkeren av en tekst bygger nødvendigvis på en eksegetisk tradisjon som han fremsetter i sin kommentar. Så uløselig er «skrift og tradisjon» knyttet sammen.

Det er tydelig at de følgende avsnittene hos Philo benytter fragmenter av tradisjonen om brød fra himmel og fra jord: De mutatione nominum 258ff., De congressu quaerendae eruditionis gratia 173–174 og Legum allegoriae III 162f. og 168. Vi sperrer disse fragmentene i den norske oversettelsen.

De mut. nom. 258–260 lyder slik: «Hvorfor undrer du deg da enda om Gud også vil la dyden regne uten arbeid og strev, uten å trenge noe læreroppsyn, men fra begynnelsen full og hel? Men dersom du også vil ha et vitnesbyrd, kan du finne et mer troverdig enn Moses'? Han sier at de andre menneskene får føden fra jorden, men bare det visjonære folket får den fra himmelen. Også menneskelige jordarbeidere samarbeider om føden fra jorden, men den alene selvvirkende Gud lar føden fra himmelen regne uten medvirkning av andre. Det heter jo: «Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere» (Ex. 16, 4). Om hvilken føde sier han med rette at den er regnet fra himmelen, hvis ikke om den himmelske visdom? Han sender den ovenfra til sjelene som har lengsel etter dyden; han som har overflod og velstand av innsikt, og som vanner altet, og særlig på den hellige Syvende, som han kaller sabbat. For da sier han det skal være forsyning av godene som kommer av seg selv, og som ikke kommer frem av alt av teknikk, men som spretter frem av den selvproduserende og selvtilstrekkelige natur og bærer de frukter som hører til.»

I De congr. 170 blir Deut. 8, 2f. sitert: «Og du skal komme i hu hele den vei Herren din Gud har ført dig på i disse firti år i ørkenen for å ydmyke dig og prøve dig for å kjenne hvad som var i ditt hjerte, om du vilde ta vare på hans bud eller ikke. Og han ydmyket dig

og lot dig hungre, og han gav dig manna å ete, en mat som hverken du eller dine fedre kjente, fordi han vilde la dig vite at mennesket ikke lever av brød alene, men at mennesket lever av hvert ord som går ut av Herrens munn.»

Philo kommenterer så dette sitatet og skriver i §§ 173–174: «Det som sies etterpå bevitner dette: «han gav dig manna å ete». Han som til de trengendes vel skaffet føden som ikke krevde arbeid og strev og som uten menneskenes mas kom frem, ikke som vanlig fra jorden, men fra himmelen, en undergjerning, — er det rett å tale om ham som årsak til hunger og trengsel istedenfor til overflod og velstand, frihet fra frykt og god orden? Men massen, og hordemenneskene, de som ikke har smakt den all-nærende kost, visdommen, mener at de som blir bespist av guddommelige ord lever i elendighet og strev, men de vet ikke at disse tilbringer livet i velvære og glede.»

Endelig har vi så Leg. all. III 162f. og 168: «At sjelens føde ikke er jordisk, men himmelsk, vil Det hellige ord bevitne utførligere: «Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere, og folket skal gå ut og sanke for hver dag det de trenger; således vil jeg prøve dem, om de vil følge min lov eller ikke» (Ex. 16, 4). Du ser at sjelen ikke blir bespist med det jordiske og forgjengelige, men med de ord som Gud lar regne fra den opphøyde og rene natur, som han har kalt himmel. Folket og hele sjelens organisasjon skal altså gå ut og sanke og gjøre en begynnelse i kunnskapen, ikke alt på en gang, men for hver dag det de trenger.»

«Disse menn vil det tilfalle å bli bespist, ikke med det jordiske, men med de himmelske kunnskaper.»

I alle disse avsnittene hos Philo finner vi leddene om brød fra himmel og brød fra jord. I De mut. nom. 258–259 forekommer leddene flere ganger: *ἀπὸ γῆς – τὰς τροφάς – ἀπ' οὐρανοῦ* og *ταῖς – ἀπὸ γῆς – τὰς – ἀπ' οὐρανοῦ* og *ἀπ' οὐρανοῦ τροφὴν – τὴν οὐράνιον –*. De congr. 173 gjengir leddene som *τὴν – τροφὴν – ἐκ γῆς – ἀπ' οὐρανοῦ*, mens Leg. all. III 162 og 168 lar dem få adjektivisk form *γήινοι – οὐράνιοι αἵ – τροφαί* og *γηίνοις – ἐκ – οὐρανὸν* og *γηίνοις – ἐπουρανίοις*.

Det er viktig å merke seg at disse leddene her ikke helt er formulert som i De vita Mosis I 201–202 og II 267. Der er det nemlig tale om jord og luft istedenfor om jord og himmel. Fragmentene nevnt ovenfor står dermed nærmere versjonene i Ex. R. 25, 2 og Mek. Ex. 16, 4.

Således heter det i Ex. R. 25, 2 lḥm mn h'rṣ — mn hšmym. Philo har derfor åpenbart ikke tatt fragmentene direkte fra avsnittene i De vita Mosis, men han har dem fra tradisjonen slik den var overlevert ham uten den bearbeidelse som tradisjonsmaterialet har vært gjenstand for der.

De mut. nom. 258–260 og De congr. 173–174 har imidlertid også ord og uttrykk som vi finner igjen i varianten i De vita Mosis II 267. I De mut. nom. 258 finner vi således uttrykket *ἄπονον καὶ ἀταλαίπωρον*, som i De congr. 173 har fått formen *τὴν ἄπονον καὶ ἀταλαίπωρον τροφὴν* (cf. § 174 *ταλαιπώρως*). Varianten i De vita Mosis II 267 har de samme ordene slik: *τροφὴν ἄπονον – καὶ ἀταλαίπωρον*. Allerede i første delen av denne studien har vi vist at Philo neppe selv har føyd dette trekket inn i De vita Mosis II 267, siden tilsvarende uttrykk blir brukt om manna-hendelsen i Sap. Sal. 16, 20.

Ordene *εὐθηνίαν καὶ εὐετηρίαν* i De mut. nom. 260 finnes også i De congr. 173 *εὐθηνίας καὶ εὐετηρίας*, og ett av disse ordene, *εὐθηνίαν*, er brukt i tradisjonen om brød fra himmel og fra jord, slik den er gjengitt i De vita Mosis II 267. Dessuten må det nevnes at De mut. nom. 260 har en berøring med versjonen i Ex. R. 25, 6: *ἄνωθεν* og mlm'ln. Som vi har påvist i første delen av denne studien, har Philo på flere steder overtatt denne termen fra tradisjonen om brød fra himmel og jord. (Se De vita Mosis I 117 og De fuga 180).

Alle disse tydelige berøringene mellom på den ene side De mut. nom. 258–260, De congr. 173–174 og Leg. all. III 162f. 168 og på den annen side de forskjellige varianter av tradisjonen om brød fra himmel og fra jord, kan ikke være tilfeldige. Den eneste rimelige forklaring er at Philo har benyttet fragmenter av denne tradisjon når han i de ovennevnte avsnittene har kommentert Ex. 16, 4 og Deut. 8, 2.

Det kan være av interesse å undersøke nærmere hvordan fragmentene er blitt benyttet på disse stedene. Det blir da klart at de er stilt sammen med uttrykk som Philo også har i fortellingen om manna-hendelsen i De vita Mosis. Vi samler disse utrykkene i følgende oversikt:
De mut. nom. 258 *ὁ θεὸς ὀμβρήσει* Leg. all. III 162 — — —*σῃ*.
Se De vita Mosis II 258 *ὤμβρησε – οὐρανὸς*.
De mut. nom. 259 *νίφει*.
Se De vita Mosis I 200 *ἐπένιφεν*.

De mut. nom. 260 *ἐν ἱερᾷ ἑβδόμῃ, ἣν σάββατον καλεῖ.*

Se De vita Mosis I 205 *ἡ ἱερὰ ἑβδομὰς.* Se også II 263. 264.

I denne forbindelse må vi ta med en observasjon som tyder på at Philo i sin eksegese også øser av andre tradisjoner om mannaen enn dem han har i De vita Mosis. Både De congr. 174 og Sap. Sal. 16, 25 kalles mannaen «all-nærende». De congr. 174 har formen *πάντροφος*, og Sap. Sal. 16, 25 har *παντοτρόφος.*

Det vil føre for langt å diskutere i detalj alle disse berøringene. De gir likevel berettiget grunn til å trekke den konklusjon at Philo sammen med fragmenter fra tradisjonen om brød fra himmel og fra jord også benytter fragmenter fra andre tradisjoner om mannahendelsen i sin eksegese på disse steder.

Siden disse fragmentene forekommer i eksegese av skriftsitat, reiser spørsmålet seg hvordan forholdet er mellom dem og sitatet. Da viser det seg at fragmentene til dels er vevd sammen med ord og uttrykk fra sitatet i en parafraserende kommentar. Denne parafrasen kommer klart frem, når vi gjengir sitatene sammen med deler av kommentaren. Leseren kan derfor selv sammenligne sitat og kommentar ord for ord. For tydelighets skyld understreker vi så de deler av kommentaren som er berøringer med haggada-tradisjonen om brød fra himmel og jord.

Vi begynner med De mut. nom. 259. Sitatet er fra Ex. 16, 4 *ἰδοὺ ὗω ὑμῖν ἄρτους ἀπ' οὐρανοῦ* («Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere») Så følger parafrasen *τίνα οὖν ἀπ' οὐρανοῦ τροφὴν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει, ὅτι μὴ τὴν οὐράνιον σοφίαν;* («Om hvilken føde sier han med rette at den er regnet fra himmelen, hvis ikke om den himmelske visdom?»)

I Leg. all. III 162f. er både sitatet og parafrasen mer omfattende, slik at vi bare kan ta med bruddstykker av teksten. Sitatet er også her fra Ex. 16, 4: a) *ἰδοὺ ἐγὼ ὗω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,* b) *καὶ ἐξελεύσεται ὁ λαὸς καὶ συνάξουσι τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν* («Se, jeg vil la regne ned brød fra himmelen til dere, og folket skal gå ut og sanke for hver dag det de trenger»). Vi tar så med de to tilsvarende avsnitt av parafrasen i kommentaren: a) *ὁρᾷς ὅτι οὐ γηίνοις – τρέφεται ἡ ψυχή, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ὀμβρήσῃ λόγοις ἐκ τῆς μεταρσίου – φύσεως, ἣν οὐρανὸν κέκληκεν.* b) *ἐξίτω μέντοι ὁ λεὼς – καὶ συναγαγέτω καὶ ἀρχέσθω τῆς ἐπιστήμης, μὴ ἀθρόως ἀλλὰ τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν.*

(«Du ser at sjelen ikke blir bespist med det jordiske, men med de ord som Gud lar regne fra den opphøyde natur, som han har kalt himmel. Folket skal altså gå ut og sanke og gjøre en begynnelse i kunnskapen, ikke alt på en gang, men for hver dag det de trenger»).

Vi legger merke til at den kommenterende parafrasen følger rekkefølgen av setningene i sitatet. I del a) blir den første setningen om brød fra himmelen parafrasert, mens del b) parafraserer den neste setning om innsamlingen av brødet. Philo er således meget metodisk i oppbygningen av sin kommentar på dette punkt. De understrekne ord viser her som i De mut. nom. 259 hvordan fragmenter fra haggada-tradisjonen om brød fra himmel og jord er blitt innarbeidet i denne parafrasen.

I De congr. 170–174 er Philo's eksegese bygd opp på en litt annen måte. Han parafraserer ikke hele sitatet fra Deut. 8, 2, men diskuterer i sin kommentar vesentlig ordene om at Gud gjorde ondt og sendte hunger over Israel *ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε*. Andre deler av sitatet blir nok også referert, men det er disse ordene som belyses på forskjellig måte i hvert avsnitt. På denne måten føyes de også inn i den setningen som benytter fragmenter fra tradisjonen om brød fra himmel og fra jord: «Han som til de trengendes vel skaffet føden som ikke krevde arbeid og strev og som uten menneskenes mas kom frem, ikke som vanlig fra jorden, men fra himmelen, en undergjerning, — er det rett å tale om ham som årsak til hunger og trengsel (*λιμοῦ καὶ κακώσεως*) — ?»[14] Ordene i parantesen er tydelig en gjengivelse av ovennevnte ord fra Deut. 8, 2.

Denne analysen har således vist at Philo, når han kommenterer Ex. 16, 4 og Deut. 8, 2, kan benytte fragmenter av haggada-tradisjonen om brød fra himmel og jord i sin eksegese. Han stiller dem sammen med fragmenter fra andre tradisjoner om manna-hendelsen, og sammen med en parafraserende gjengivelse av skriftstedene som han har sitert.

Philo's eksegese har vært gjenstand for stor interesse hos forskerne, men de har ikke vært oppmerksom på at den til en viss grad bygger direkte på fragmenter av haggada. Forskeren Stein har imidlertid et synspunkt som ligger nær denne konklusjonen når han mener at idealiseringen av de bibelske personer i palestinsk haggada har blitt ført over til abstrakte begreper i Philo's allegorier.[15] Ellers

har diskusjonen i det alt vesentlige dreid seg om allegorisk fortolkning som sådan. Både den formelle og den innholdsmessige side har vært belyst. Således mener Frankel, Siegfried og Grant at Philo formelt sett i stor utstrekning benyttet rabbinske tolkningsmetoder, mens han innholdsmessig var sterkt preget av gresk filosofi.[16] Andre har lagt hovedvekten på innholdet i allegorien. Treitel skiller mellom den alexandrinske allegori som er esoterisk og abstrakt mystisk, og den palestinske som stanser i den reale verden.[17] Heinemann finner at den alexandrinske allegori bevisst fører inn et ubibelsk livssyn, mens den palestinske holder seg innenfor den bibelske verden.[18] Hanson definerer alexandrinsk allegori som uhistorisk og spekulativ i motsetning til den palestinske typologi som er nær knyttet til de historiske hendelser.[19]

Philo-forskningen kan derfor ikke gi oss nærmere hjelp til å bestemme Philo's bruk av fragmenter fra haggada i sin eksegese. Vi blir derfor nødt til å lete etter analogier selv, for å kunne plasere Philo's metode i et større perspektiv.

Siden det er et alment fenomen at skrifttolkningen benytter bestemte eksegetiske tradisjoner, er det ingen overraskelse at Damaskusdokumentet og Habakkuk-kommentaren har brukt denne metode. I Damaskusdokumentet IV, 13–19 blir således et sitat fra Jes. 24, 17 kommentert med materiale som tydelig stammer fra tradisjoner av samme art som de vi har bevart i Jubileerboken og De tolv patriarkers testamenter. Kommentaren gjør både bruk av det tradisjonelle begrepet Belial, og henviser direkte til en (uidentifisert) uttalelse av Jakob's sønn, Levi: «Og i alle disse Aar skal Belial slippes løs mod Israel, ligesom Gud har talt med Profeten Jesaja, Amos' Søn, saaledes: Gru og Grube og Garn ramme dig, du Landets Beboer! De betyder Belials tre Net, om hvilke Levi, Jakobs Søn, har talt, ved hvilke han fangede Israel —.»[20]

Elliger har i sine undersøkelser av Habakkuk-kommentaren vist hvorledes faste eschatologiske ord og uttrykk er blitt innarbeidet i kommentaren.[21] Slik blir for eksempel termen «kitteerne« vevd inn i kommentaren til Hab. 1, 8f. Denne termen stammer riktignok fra Det gamle testamente (som også rabbinsk haggada bruker termer fra G. T.), men for forfatteren av Habakkuk-kommentaren er den et dekknavn tatt fra den levende apokalyptiske tradisjon.[22] I denne

kommentaren finner vi også det interessante forhold at denne tradisjons-termen er blitt stilt sammen med en parafrase av skriftsitatet i kommentaren. Brownlee har gitt kommentaren til Hab. 1, 8f. som et godt eksempel på denne parafrasen. Vi gjengir bruddstykker: «Hurtigere end pantere er deres heste, og rappere end steppe-ulve. Deres ryttere galopperer frem i tramp, fra det fjerne kommer de flyvende, som ørnen der jager afsted for at æde. Alle kommer de for (at øve) vold —.» (Hab. 1, 8 f.).

Kommentaren til dette sitatet følger så, og vi sperrer de ord som i følge Brownlee stammer fra sitatet: «Tydningen heraf angår Kittæerne, som nedtramper jorden med deres heste og deres trækdyr, og Fra det fjerne kommer de, fra havets kyster for at opæde alle folkeslagene, som ørnen, d. v. s. uden at mættes —.»[23]

De ord som er understreket viser hvorledes deler av sitatet fra Habakkuk er parafrasert inn i kommentaren. Det er således klart at Damaskus-dokumentet og Habakkuk-kommentaren gir en parallell til den metoden som Philo har benyttet i sin eksegese: Muntlige eksegetiske tradisjoner har vært innarbeidet i kommentaren av skriftord, og de har vært stilt sammen med en parafrase av skriftsitatet. Det er derfor umulig å trekke noe skarpt skille mellom Palestina og Alexandria når det gjelder denne eksegetiske arbeidsmåten, særlig når det er blitt klart at Philo er avhengig av palestinsk haggada.

Også Joh. 6, 31–58 kan sammenlignes med de diskuterte avsnitt hos Philo. Av særlig betydning er det at det også her dreier seg om en tolkning av manna-underet. På to punkter er det særlig tydelig at Joh. har benyttet materiale fra haggada. Det ene punktet gjelder de forskjellige formene av uttrykket *ὁ ἄρτος – ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* («— brød — som kommer ned fra himmelen», se Joh. 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58.). Det ligger så nær opp til uttrykk i Mek. Ex. 16, 4, hlḥm ywrd mn hšmym, og Ex. R. 25, 2, whwryd mn — mn hšmym, at avhengighet av haggada neppe kan dras i tvil. Det ligger endog nær å tenke at Joh. her har benyttet nettopp tradisjonen om brød fra himmel og fra jord. Til støtte for denne antagelsen kan det nevnes at Joh. 6, 41 f. setter opp mot hverandre Jesus som brød fra himmelen og som det jordiske mennesket, Josefs sønn. Denne fremstillingen minner unektelig om sammenstillingen av brød fra himmel og brød fra jord i haggada-tradisjonen.

Det annet punkt gjelder de forskjellige formene av satsen *οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ* («Våre fedre åt manna i ørkenen». Se Joh. 6, 31a. 49. 58.). I 1. Kor. 10, 1. 3, som tydelig stammer fra en haggada, finner vi en nær parallell *οἱ πατέρες ἡμῶν – βρῶμα ἔφαγον* («Våre fedre — åt mat —»). Philo har også en formulering som innholdsmessig er en parallell, nemlig i De specialibus legibus II 199: «Se, for eksempel, hvorledes han bespiste våre forfedre — da de dro gjennom ørkenen —, i det han lot regne ned føde fra himmelen —». Det er derfor høyst sannsynlig at Joh. her gjengir et fragment fra haggada. Vi legger også merke til at parallellene i 1. Kor. 10, 1. 3 og De leg. spec. II 199 står i korte, summariske oversikter over fedrenes opplevelser ved Exodus. Da er det mulig at også uttrykket i Joh. 6, 31a. 49. 58 stammer fra en lignende summarisk oversikt over hendelser i forbindelse med Exodus.

Som i de diskuterte avsnittene hos Philo, bruker Joh. fragmentene fra haggada til å tolke skriftsitat. Hele avsnittet i Joh. 6, 31-58 er nemlig en kommentar, en midrasj, som tolker sitatet fra Skriften i v. 31b: «Brød fra himmelen ga han dem å ete.»[24]

Det er også andre viktige likhetspunkter. Likesom Philo føyer Joh. disse fragmentene fra haggada sammen med en parafrase av skriftsitatet. Således blir ordene *ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς* fra sitatet i v. 31b parafrasert og tolket slik: *δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* og *δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* i v. 32; *ὁ ἄρτος – ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, v. 33, og med små variasjoner i vv. 41. 50. 51. 58; *δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον* i v. 34 og *ὁ ἄρτος – ὃν ἐγὼ δώσω* i v. 51; *ἡμῖν δοῦναι*, v. 52; *ἄρτον* (v. 31) blir brukt i forskjellige uttrykk i vv. 35. 48. 51. 58b; *ἐκ (ἀπὸ) τοῦ οὐρανοῦ* i vv. 38. 42. Det siste ordet i sitatet i v. 31b, *φαγεῖν*, er benyttet i forskjellige former i v. 31a. 49. 50. 51. 52. 53. 58, og synonymet *τρώγειν* finnes i vv. 54, 56. 57. 58.

Fragmentene fra haggada som vi påviste ovenfor i Joh. 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58 og i 6, 31a. 49. 58 er helt vevd inn i denne parafrasen av skriftsitatet i v. 31b. Denne analysen av Joh. 6, 31–58 viser klart at avsnittet må karakteriseres som en midrasj til sitatet fra Skriften i v. 31b.[25]

Ovenfor har vi sett hvorledes Philo systematisk kan kommentere setning for setning av Ex. 16, 4 i Leg. all. III 162f., og sammenveve denne parafrasen av skriftsitatet med fragmenter fra haggada. Joh.

har benyttet en tilsvarende metode. I Joh. 6, 32–48 blir skriftsitatet i v. 31 kommentert og parafrasert med unntagelse av ordet *φαγεῖν*. Så i vv. 49–58 står dette ordet og dets synonym i sentrum for fortolkningen. Philo og Joh. 6, 31–58 gir altså eksempel på en felles eksegetisk metode. Når det gjelder Joh. 6, 31–58, taler denne observasjonen avgjort for avsnittets enhet som en komponert midrasj over skriftsitatet i v. 31.[26]

På grunnlag av sammenligningen mellom avsnittene hos Philo og Joh. 6, 31–58 kan det trekkes visse slutninger angående spørsmålet om kilder. På ingen av stedene kan det være gjengitt omfattende litterære eller muntlige enheter. Derimot må det foreligge kombinasjon og komposisjon av fragmenter fra forskjellig tradisjonsmateriale, som tradisjonen om brød fra himmel og jord etc.

III. Konklusjoner og perspektiv.

Undersøkelsen av tradisjonen om brød fra himmel og fra jord har gitt oss et fast holdepunkt når det gjelder spørsmålet om forholdet mellom Philo og palestinsk haggada. Philo's versjoner stammer opprinnelig fra Palestina, og han har bearbeidet tradisjonen for å tolke den inn i egyptiske forhold.

Philo (sammen med Sap. Sal.) gjør det mulig å vise at versjonene i palestinsk midrasj må føres tilbake til tiden før Philo.

Philo har benyttet fragmenter fra denne tradisjonen i sin eksegese av sitat fra Skriften. På denne måte er Philo også i sin allegoriske eksegese avhengig av materiale fra palestinsk haggada. Disse fragmentene fra haggada er blitt kombinert med andre trekk fra tradisjoner om manna, og dessuten vevd sammen med en parafrase av skriftsitatet. Denne parafrasen er til dels meget metodisk, slik at ledd for ledd i sitatet blir behandlet.[27]

Philo gir således her et eksempel på det almene fenomen at fortolkning av et skrift bygger på bestemte eksegetiske tradisjoner. Siden vi har påvist at Philo er avhengig av palestinske tradisjoner, er det av interesse å påvise en tilsvarende eksegetisk metode i Damaskusskriftet og Habakkuk-kommentaren. Eksegesen i disse skriftene tolker sitat fra Skriften på grunnlag av tradisjoner av samme art

som de som foreligger i Jubileerboken, De tolv patriarkers testamenter og profeten Daniel.[28]

Joh. 6, 31–58 gir en interessant parallell til våre observasjoner hos Philo. Også Joh. benytter her fragmenter fra haggada om mannaen, og knytter disse fragmentene sammen med en parafrase av et skriftsitat. Denne parafrasen benytter en metode som tilsvarer den Philo har benyttet i Leg. all. III 162f., i det sitatet blir delt opp og delene blir kommentert i forskjellige avsnitt.

Hverken i avsnittene hos Philo eller i Joh. 6, 31–58 kan det foreligge en direkte gjengivelse av litterære eller muntlige kildeenheter. Det foreligger øyensynlig kombinasjon og komposisjon av fragmenter fra forskjellig tradisjonsmateriale.

I annen sammenheng håper jeg å kunne utnytte disse konklusjoner til å kaste lys også over andre problemer hos Philo, i palestinsk midrasj og i N. T. La meg her bare antyde hovedspørsmålene som reiser seg.

Når vi har kunnet påvise varianter av samme haggada i palestinsk haggada og hos Philo, har vi et fruktbart utgangspunkt for en drøftelse av de ideer som kommer til uttrykk i dem. Da vil det vise seg at det er galt å skille skarpt mellom palestinsk og hellenistisk jødedom. Innenfor disse variantene viser det seg nemlig at hellenistiske elementer kan, om enn i forskjellig grad, påvises i begge deler av jødedommen.

Disse variantene åpner særlig for en undersøkelse av kosmologiske forestillinger i Palestina og Alexandria, og for forståelsen av underet på denne bakgrunn.

Bruken av fragmenter fra denne tradisjonen i Philos eksegese av sitat fra Skriften, gir oss et nytt utgangspunkt for drøftelsen av hans allegoriske fortolkning. Da viser det seg at det ikke er nok bare å diskutere om han har gresk eller jødisk allegori. Han lager øyensynlig en mosaikk av fragmenter fra forskjellige tradisjoner, både fra palestinsk midrasj og fra ikke-jødiske kilder osv.

De eksegetiske avsnittene som vi har drøftet hos Philo vil særlig kaste lys over hans tanker om skolekunnskap i forhold til den intuitive gudserkjennelse (De mut. nom. 255ff.), hans tanker om theodicé (De congr. 170ff.) og hans tanker om gudgitte og verdslige goder (Leg. all. 162ff.).

Vår undersøkelse har også kastet lys over Joh. 6, 31ff. Når analysen føres videre, vil det vise seg at avsnittet består av en mosaikk av uttrykk fra G. T., haggada (og andre jødiske tradisjoner?) og tradisjoner med paralleller hos synoptikerne. Disse elementene er så tolket og komponert sammen.

Avsnittene i Philo og Joh. 6, 31ff. gir anledning til formanalyser og undersøkelse av «Sitz im Leben«. Det vil da vise seg at de må bygge på synagogeprekenens form og situasjon.

På bakgrunn av en slik analyse av manna-hendelsen i palestinsk midrasj, hos Philo og i Joh. 6, 31ff. vil den johanneiske forståelsen av Jesus som brød fra himmelen kunne tre klarere frem.

NOTER:

[1] Se oversiktene over forskningen av Philo hos Walther Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1939, s. 1–47; dessuten hos Samuel Sandmel, Philo's Place in Judaism, Hebrew Union College Annual, XXV, 1954, s. 209–234, og H. Thyen, Die Probleme der neueren Philo Forschung, Theologische Rundschau N. F. 23, 1955, s. 230–246.

Den usikre situasjonen når det gjelder Philo's forhold til haggada, gjør det vanskelig for kommentatorer å uttale seg om det. Se f. eks. F. H. Colson, Philo with an English Translation, (The Loeb classical library 226) I, p. XXII, anm. b.: «The translators think that an apology is due to one section of their prospective readers. They have not felt themselves capable of indicating in any way how far and where Philo shows dependence on the Palestinian tradition, which in its two different aspects is known as the Haggada and Halacha. Even if their combined knowledge of Hebrew and Jewish lore was much greater than it is, the absence of any written record of this tradition till a long time after Philo puts his dependence on these sources on a totally different footing from his dependence on the Greek philosophers, for which we can so often give chapter and verse.»

[2] Z. Frankel: Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851, s. 190 ff. Cf. også hans «Vorstudien zu der Septuaginta, Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta, B. I. Abt. I. Leipzig 1841, s. 185 ff.; C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, s. 142 ff.

[3] J. Freudenthal: Hellenistische Studien I–II. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars «Frankel'scher Stiftung», Breslau 1874/1875.

[4] E. Stein: Philo und der Midrasch. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 57, Giessen 1931. Se. f. eks. s. IV og s. 44 f.

[5] L. Ginzberg: The Legends of the Jews, Vol. I–VI, Philadelphia 1913–1928. Hans synspunkt kommer klart frem i Vol. V, s. VIII f: «There are few Jewish authors about whom so much has been written as about Philo. And yet the most important problem connected with Philo is not yet solved. Was he a Jewish thinker with a Greek education, or a Greek philosopher with Jewish learning? I hope that the very numerous references in the Notes to the frequent similarity of the views held by the Rabbis and by Philo will contribute something towards the solution of this problem.» De tilsvarende synspunkt hos L. Cohn, I. Heinemann og M. Adler, kommer frem i rabbinske paralleller nevnt i deres oversettelse, Die Werke Philos von Alexandria. I-VI, Breslau 1909–1938.

[6] W. L. Knox: Abraham and the Quest for God, Harvard Theological Review, XXVIII, 1935, s. 55 ff. og S. Sandmel, op. cit., Vol. XXV, 1954, s. 209–237 og Vol. XXVI, 1955, s. 151–332.

[7] Sandmel, op. cit., Vol. XXVI, s. 331.

[8] Tekstene er fra følgende utgaver: Mekilta de- Rabbi Ishmael, Ed. J. Z. Lauterbach, I–III, Philadelphia 1949; Philo with an English Translation by F. H. Colson og G. H. Whitaker (The Loeb classical library) I–IX, London/New York 1929–1941; Midraš Rabbah, Jerusalem 1949. Skriftsitatene er her, som ellers i studien, gjengitt etter Bibelen, revidert oversettelse av 1930. Oslo 1951. Noen mindre endringer er foretatt.

[9] Cf. De vita Mosis II 195.

[10] Midrash Rabbah, English Translation by H. Freedman and M. Simon, London 1939, III, s. VII.

[11] Mekilta, Ed. Lauterbach, I, s. XX.

[12] Septuaginta, ed. A. Rahlfs, 3. utg., Stuttgart 1949, II, s. 370 f.; Den norske oversettelse er fra De apokryfiske Bøger. Ny Oversættelse. Kristiania 1910. cf. også R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford 1913, I, s. 518–568, særlig oversettelsen av 16, 20: «And bread ready for use didst thou provide from heaven without their toil.»

[13] Angående tid og sted for avfattelse av skriftet, se J. Fichtner: Weisheit Salomos. Handbuch zum Alten Testament, 2. Reihe, 6. Tübingen 1938, s. 7 f.

[14] Cf. Heinemann og Adler: Die Werke Philos von Alexandria, VI, s. 47 anm. 4.

[15] E. Stein, op. cit., s. IV. Se også Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 51, Giessen 1929, s. 15.

[16] Frankel: Ueber den Einfluss, s. 190 ff., cf. s. 33, anm. g. Se også Ueber palestinische und alexandrinische Schriftforshung, Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, Breslau 1854, s. 1 ff.; Siegfried, op. cit., s. 165 ff.; R. M. Grant, The Letter and the Spirit, London 1957, s. 35 f.

[17] L. Treitel: Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LV (N. F. XIX), Breslau 1911, s. 551.

[18] I. Heinemann: Altjüdische Allegoristik, Leiden 1936, s. 83 ff.

[19] R. P. C. Hanson: Allegory and Event, London 1959, særlig s. 63 f.

[20] Dansk oversettelse ved F. Hvidberg. Menigheden af den nye Pagt i Damascus, København 1928, s. 40. Cf. The Zadokite Documents, edited with a Translation and Notes by C. Rabin, 2. ed., Oxford 1958, s. 16, med henvisninger angående tradisjoner om Belial og andre anmerkninger til avsnittet.

Det kan være av interesse å nevne at Philo i De mut. nom. 258 refererer til tradisjonen om brød fra himmel og jord som et utsagn av Moses. På tilsvarende måte blir tradisjonen i Damaskusdokumentet IV, 16 referert som utsagn av Jakobs sønn, Levi.

[21] K. Elliger: Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer. Beiträge zur historischen Theologie 15, Tübingen 1953, s. 150.

[22] Se drøftelsen av termen hos M. Burrows, The Dead Sea Scrolls, New York, 1955, s. 123 ff., med henvisninger til Dan. 11, 30 og Jub. 24, 28 f. osv.

[23] W. H. Brownlee: Biblical Interpretation among the Secretaries of the Dead Sea Scrolls, The Biblical Archaeologist, XIV, 1951, s. 62 ff., med nærmere diskusjon av det siterte avsnitt. Dansk oversettelse ved E. Nielsen og B. Otzen, Dødehavsteksterne, København, 1959, s. 10 f.

[24] Cf. N. A. Dahl: Kristus, jødene og verden etter Johannesevangeliet. Norsk Teologisk Tidsskrift, 60, 1959, s. 189 ff., der han viser hvorledes Skriften blir tolket i lys av haggada i Johannesevangeliet.

[25] Til denne analysen, se Peder Borgen: The Unity of the Discourse in John 6, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 50, 1959, s. 277 f.

[26] Ibid. om Joh. 6, 31–58 som en enhet. Det er vanskelig å si nøyaktig hvor sitatet i Joh. 6, 31b er tatt fra. I sin kommentar

henviser C. K. Barrett (The Gospel According to St. John, London 1955, s. 240) til Neh. 9, 15; Ps. 78 (77), 24 og Ex. 16, 15. Muntlig har N. A. Dahl nevnt at også Ps. 105 (104), 40 må trekkes inn i denne forbindelse. Barrett mener at Joh. gjerne kan ha kombinert alle disse steder i G. T. Han gir imidlertid intet svar på hvorfor en slik kombinasjon har funnet sted. Vår analyse av Joh. 6, 31–58 peker på svaret. Avsnittet er en midrasj med parafrase over sitatet i v. 31b, og dermed er det rimelig å anta at steder fra G. T. ble kombinert i sitatet med sikte på det som var av interesse for fortolkningen som fulgte. Også andre skriftsitat i Joh. synes å bygge på kombinasjoner fra flere steder i G. T.: Joh. 6, 45; 8, 17; 12, 15; 19, 28 f.; 7, 37 og særlig 15, 25 og 19, 36.

Det er ikke vanskelig å identifisere Ex. 16, 4 og Deut. 8, 2 der disse stedene er sitert i de diskuterte avsnittene hos Philo. På andre steder kan imidlertid også Philo la sin tolkning på forskjellig måte influere formuleringen av sitatene fra Skriften. Av særlig interesse er en observasjon som P. Wendland har gjort i sin artikkel «Zu Philos Schrift de posteritate Caini (Nebst Bemerkungen zur Rekonstruktion der Septuginta), Philologus LVII, (N. F. XI), 1898, s. 267: «§ 102 weicht das Citat Deut. 28, 14 stark von der LXX ab, ist aber gegen die Annahme einer Interpolation durch die folgende Paraphrase geschützt. Die Erscheinung lässt sich zum Teil aus einer Einwirkung anderer Bibelstellen erklären.»

[27] Vår undersøkelse taler sterkt mot de synspunkter som er fremmet av P. Katz, Das Problem des Urtextes der Septuaginta, Theologische Zeitschrift, 5, 1949, s. 15 f. Han mener at de direkte skriftsitatene ikke hørte med til den opprinnelige tekst hos Philo. De er derimot innføyd senere og stammer derfor fra en senere modernisert versjon av G. T. på gresk. Den opprinnelige teksten hos Philo gjenga bare stedene fra G. T. flettet inn i de fortolkende avsnitt selv.

Vår analyse har påvist at det er en nær sammenheng mellom sitatene fra Skriften og kommentarene (både hos Philo og i Joh. 6, 31 ff.) slik at begge deler må ha hørt sammen fra begynnelsen av. Således har vi vist hvordan kommentaren kan bestemme formuleringen av sitatet. Likevel er det umulig å rekonstruere ordlyden av Septuagintateksten på grunnlag av de kommenterende avsnitt hos Philo. Kommentaren gjengir nemlig ikke bare de respektive skriftsteder fra G. T. i form av parafrase, men vever også fragmenter fra haggada inn i denne parafrasen.

[28] Også i de rabbinske kommentarverker kan man finne blanding av direkte skriftutleggelse og tradisjon. Se f. eks. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 2. Aufl., Frankfurt 1892, s. 364, med henvisninger.

BA'ALS KAMP MED HAVETS FYRSTE I RAS SJAMRA-TEKSTENE

Av ARVID S. KAPELRUD

Med den trofasthet mot tradisjonen som er karakteristisk for G. T. har det bevart flere overleveringer om hvordan verden ble til. Den nyeste og mest «teologiske» av dem er den som de fleste kjenner fra 1. Moseboks første kapitel. Den er blitt til i prestekretser i det 6. eller 5. årh. før Kristus og vil gi sin tids modne, vel overveide syn på skapelsen, slik den fortonet seg for forfatteren. Det er imidlertid klart nok at han bygger på gamle fortellinger, og at elementer fra dem stadig finnes i hans beretning. Jeg nevner her bare hans omtale av at Guds ånd svevet over vannene, før skapelsen fant sted. Det er en gammel forestilling som ligger bak, de kaotiske vannmasser, *tĕhom*, som det heter på hebraisk, måtte først beseires og så å si bli råstoffet for skapelsen. Denne forestillingen finner vi mange andre spor etter i G. T. og ofte i mer mytologisk form enn den har i 1. Mosebok kap. 1. Den synes riktig nok ikke representert i skapelsesberetningen i kap. 2, som er langt eldre enn den i kap. 1. Men særlig i de poetiske skrifter finner vi tydelige spor etter den. Og der tales det ikke bare om vannmasser, men også om det store sjøuhyre som måtte beseires før skapelsen kunne finne sted. I en salme som Ps. 104 i den gtl. salmeboken synes det å være tale om begge deler. Først tales det om vannmassene i v. 6–9. De ble drevet tilbake av Jahves veldige røst, og det ble satt grenser for dem. Men v. 26 tales det om uhyret Livjatan, som lekte seg i havet. I Ps. 74, derimot, synes havuhyrene, *tanninim*, og Livjatan å være sett under ett, og jeg tillater meg å sitere noen vers av denne salmen, i Mowinckels livfulle oversettelse. Der kommer både kampen og skapelsen klart frem.

[Du,] Gud, er jo min konge fra urtid,
du som har gjort frelsesverk på jord.
Du skremte havet bort med velde,
du brøt opp dragenes hoder i hav.
Du var det som knuste Livjatans hoder
og gav ham til mat for villkatters flokk.
Du brøt opp (vei for) å og for ile,
du tørket ut strømmer som evig rant.
Og din er dagen, din er og natten,
som lys har du satt solen på plass;
du har lagt fast alle jordens soner,
og sommer og vinter, dem har du skapt.

(Salme 74, v. 12–17.)

Tilsvarende tanker er også uttrykt i Jobs bok, kap. 26.

Hos «den annen Jesaja», den store, ukjente profet fra det 6. årh. f. Kr. er ikke bare kampen mot havuhyret og skapelsen sett under ett, men også Israels utferd fra Egypt, som for profeten fortoner seg som en ny seier over havet og en ny skapelse. Det heter her i Jesaja 51:9 f., «Våkn opp, våkn opp og vepne deg med kraft, du Jahves arm! Det var jo du som Rahab slo, som draken ⟨vog på val⟩, det var jo du som tørrla hav, det store urdyps vann, som gjorde havets dyp til vei, hvor frelste vandret frem». (Mowinckels overs.).

Tydelig er sammenhengen mellom kampen med havuhyret og skapelsen også i Ps 89. Det heter her: «For du er jo hersker tross havets hovmot, du tvinger dets brusende bølger til ro. Du tråkket ned Rahab som falne på valen, din kraftige arm spredte fiendens flokk. Deg tilhører himmelen, din er jorden, du grunnfestet heimen med alt dens liv, både Norden og Syden, du har skapt dem, Tabor og Hermon jubler ved ditt navn». (V. 10–13, Mowinckels overs.).

Andre innslag fra de samme forestillinger finnes spredt i G. T. Det er unødvendig å regne dem opp alle, bare Jes 27:1 skal nevnes: «Den dag skal Jahve søke med sitt sverd, det harde, store og veldig sterke, mot Leviatan, ormen rapp til flukt, og Leviatan, ormen full av bukter, og drepte draken nedi hav — den dag». (Mowinckels overs.).

Her hører vi om kampen med sjøuhyret, men derimot intet om en skaperakt. Det henger nok sammen med at kampen her er satt inn i en annen sammenheng, nemlig endetidens, når Jahve skal gjøre opp med sine fiender og vinne den endelige seier.

Vi ser at den gtl. verden har et rikt innslag av gamle mytologiske forestillinger om kamp mot havmassene og sjøuhyrer og om skapelse i forbindelse med slike kamper. Vi ser også at den alt overveiende del av disse innslag finnes i litteraturarter som var nær knyttet til det kultiske liv, salmene eller avsnitt hos profetene som er preget av kultens verden. Det er ikke å undres over, det er velkjent hvordan nettopp kulten har en konservativ tendens og bevarer trekk og uttrykkssett som ellers er trådt i bakgrunnen.

Forestillingen om kamp med havuhyret og seier over det er neppe sprunget fram på Israels egen mark. Jahve var i gammel tid lokalisert til de tørre ørkenområder syd for Palestina (Dom. 5:4), og forestillinger om kamp med havuhyrer hørte ikke naturlig til der. Men forestillingen er tydeligvis gammel, og israelittene synes å ha tatt den opp meget snart etter bosettingen i Kanaan. Hvor den kom fra, syntes det å foreligge et klart svar på da George Smith i 1876 offentliggjorde en kileskrifttekst som han kalte «den kaldeiske Genesis». Det var den babylonske utgaven av det gamle akkadiske skapelsesepos Enuma elisj, en tekst som ble høytidelig resitert på nyårsfestens fjerde dag i det nybabylonske rike. Det er et epos som kan følges tilbake til midten av det 2. årtusen f. Kr., og som derfor har foreligget da de israelittiske stammer rykket inn i Kanaan. I den babylonske formen forteller det om den tapre guden Marduks kamp med havuhyret Tiamat, hans seier over det og skapelsen av verden av Tiamats døde kropp. Det er et stort epos, med mange navn og opptrinn, og det gir et livfullt bilde av de kaotiske forhold før verden ble skapt.

Det har vært alminnelig akseptert at det er en sammenheng mellom de israelittiske og de babylonske forestillinger. Babylonerne dominerte kulturelt i det for-orientalske område omkring midten av det 2. årtusen f. Kr., og innslag av deres forestillinger kan finnes i mange av de småstater som dannet seg omkring viktige byer i Middelhavsområdet. Men israelittene satt ikke virkelig fast i disse trakter før tidligst i det 12. årh. f. Kr., selvom riktignok grupper av dem har holdt til i Midt-Palestina også tidligere. De tilegnet seg raskt den kultur

som de lærte av kanaaneerne. Det fremgår klart at de har tatt opp også religiøse forestillinger, og ikke minst Ba'al-kulten førte til kraftige oppgjør blant dem, hvor profetene spilte en vesentlig rolle.

Det var først og fremst i kultisk sammenheng at de religiøse og mytologiske forestillinger hadde betydning, og dette gjør det nærliggende å anta at israelittene hadde sine forestillinger om kampen med havuhyret ikke direkte fra babylonerne, men formidlet gjennom kanaaneerne, som de overtok så meget fra.

Vanskeligheten i den forbindelse har vært at man har visst så lite konkret om kanaaneernes gamle religion. Bortsett fra profetenes polemikk har man hatt lite materiale å bygge på, og ikke så få forskere har gjennom lange tider håpet at arkeologiske funn måtte bringe en forandring i dette. Det ligger nær å minne om Ernest Renan, som høsten 1860 dro til Libanon for å sette i gang utgravninger, i det håp at han skulle få vite mer om kanaaneisk religion. Han hadde ikke held med seg, men det hadde til gjengjeld noen av hans landsmenn nesten 70 år senere. I 1929 ledet Claude Schaeffer utgravningsarbeidet i Ras Sjamra i Nord-Syria, og der kom oldtidsbyen Ugarit for dagen. Utgravningene pågikk til 1939 og ble gjenopptatt etter krigen. Hundrevis av lertavler er kommet for dagen. Noen var skrevet på assyrisk-babylonsk, andre på hettittisk og de fleste på et semittisk språk som tidligere var ukjent, men som fort ble tydet av Hans Bauer og Edouard Dhorme. Det var tekster fra midten av det 2. årtusen f. Kr. som her forelå i avskrifter fra det 14. årh. f. Kr. I disse tekstene rulles hele den gamle fønikisk-kanaaneiske mytologi opp, alt det som Renan hadde håpet å finne.

En av de ledende skikkelser i tekstene er den unge og sterke gud Ba'al, regn-, uværs- og fruktbarhetsgud. Det fortelles om hans opplevelser på en rekke av tavlene. Rekkefølgen i begivenhetene er ikke alltid klar, og forskerne ordner tavlene noe forskjellig, men dette er for så vidt ikke avgjørende da handingene er syklisk knyttet til årets gang. Ba'al var meget kampvillig og utkjempet en rekke strider med forskjellige motstandere. Beretningen om hans kamp med Zebul Jam, Havets Fyrste, er fortalt med mange interessante detaljer, som synes å antyde at dette er en original ugarittisk komposisjon. Men samtidig har den mange trekk som har paralleller i det akkadiske skapelsesepos Enuma elisj. Det gjør at en må stille det spørsmål om Ba'als kamp

med Zebul Jam var en skapelseskamp i det gamle Ugarit, som kampen mellom Marduk og Tiamat i Enuma elisj.

Det er et spørsmål som flere forskere har berørt, bl. a. Otto Eissfeldt og Sigmund Mowinckel. Det har nylig vært diskutert av Dr. Otto Kaiser i hans bok «Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel», som utkom i 1959. Om Ba'als kamp med Zebul Jam sier han: «Man wird mit Nachdruck auf den Unterschied zwischen der babylonischen Tiamat-Mythe und der ugaritischen vom Kampf zwischen Baal und Jam hinweisen müssen: Der Kampf zwischen Baal und Jam setzt offensichtlich die Welt selbst bereits voraus. Der Sieg begründet das Königtum Baal's über die Erde, aber er schafft diese Erde nicht.»

Man kan si at Dr. Kaiser her summerer opp den oppfatning som mange forskere har på dette punkt. Allikevel kan det nok være nyttig å se litt nærmere på Ras Sjamra-tekstenes utsagn her, og også på akkadiske og hettittiske paralleller. Det er heller ikke alle som deler Dr. Kaisers oppfatning av forholdet mellom Tiamat-myten og Ba'al-myten. Dr. John Gray, som har arbeidet meget med Ras Sjamra-tekstene, er av den oppfatning at selvom den ugarittiske mytologi er uavhengig av den man finner i Mesopotamia, så er det uten tvil slektskap mellom de tre ugarittiske fragmenter som beskriver konflikten mellom Ba'al og Havet og Enuma elisj, som skildrer den mellom Marduk og Tiamat.

Vi skal se litt på de tekstavsnitt som løper relativt parallelt. I annen tavle av Enuma elisj finnes en vel kjent scene som skildrer gudenes reaksjon da Tiamat vendte seg mot dem for å ta hevn over Apsu. Ansjar, den øverste av gudene, forsøkte å få noen til å kjempe med uhyret, men gudene bare ristet på hodet, knep leppene sammen og satt der i taus frykt. Denne situasjon har en nær parallell i en scene i det ugarittiske fragment UH 137 (Gordon). Havets Fyrste sendte sine budbringere til El, den øverste gud i det ugarittiske pantheon, og de øvrige guder, 70 i tallet, som var samlet i det himmelske råd på det hellige berg Saoan. Budbringerne fra Havets Fyrste forlangte at gudene straks skulle utlevere Ba'al til ham. Gudene tok imot dette budskapet med frykt, som det heter videre i beretningen: «Se, gudene så dem, de så Jams budbringere, Floddommerens utsendinger. Gudene senket hodet ned på knærne og ned på sine fyrstelige

seter. Ba'al irettesatte dem: Hvorfor, guder, har dere senket hodet ned på knærne og på de fyrstelige seter? Jeg ser, guder, at dere er kuet av de hårde krav som budbringerne fra Jam, de utsendte fra Floddommeren, har lagt fram. Guder, løft deres hoder fra knærne, fra de fyrstelige seter, så skal jeg kue Jams budbringere, Floddommerens utsendinger.»

Men budbringerne lot seg ikke så lett skremme. Med skarpe sverd i hånd oppfordret de El til å overgi Ba'al. «Og», heter det videre i teksten, «oksen El, hans far, svarte: Ba'al er din slave, Jam, Ba'al er din slave. Floddommer, Dagans sønn (d. v. s. Ba'al) er din fange. Han skal bli bragt som tributt til deg når gudene bringer sin tributt og de hellige sine gaver.»

Den svakhet og frykt som El her viser, er en nær parallell til den som «Herren Ansjar, gudenes far» viser i Enuma elisj. Herren Ansjar prøvde å komme ut av den vanskelige situasjon ved å vende seg til Marduk, den unge og sterke gud, som erklærte seg villig til å gå i kamp mot Tiamat hvis makten til å bestemme skjebnen ble overgitt til ham av Ansjar. Dette trekk antyder klart at Marduk ønsket lederstillingen i gudenes råd. Det er også sannsynlig at det har vært målet med Ba'als kamp, som jeg har prøvd å vise i min bok «Baal in the Ras Shamra texts.»

Ba'al var sterk og aggressiv, og han var slett ikke villig til å gi etter for Havets Fyrste. Han ønsket å ta kampen opp, og for å kunne være sikker på seier måtte han skaffe seg effektive våpen. Han gikk til gudenes smed, Kathir-wa-Khasis, som gav ham en kølle og gav denne køllen navnet «Driveren». Men hverken køllen eller trylleformularen var sterke nok til å drepe Havets Fyrste. Kathir-wa-Khasis måtte gi navn til en ny kølle, «Jageren». Den virket som den skulle. Havets Fyrste ble slått ned og tilintetgjort.

Navnene på køllene, «Driveren» og «Jageren», minner om navnene på de fire skrekkinnjagende dyr som Marduk selte på og spente foran sin stormvogn da han gikk til kamp mot Tiamat, «Dreperen», «Den Fryktløse», «Tramperen», «Den Rappe».

Det er også av interesse for vår undersøkelse å finne ut hva som hendte etterat den farlige fiende var drept. Marduk bandt Kingu, Tiamats hjelper, og tok fra ham skjebnetavlene. Han trampet på Tiamats ben, heter det, og hvilte så, mens han så på hennes døde

legeme. Uhyret ville han dele og bruke til storverk. Han delte henne i to som en musling, og den ene halvdel satte han opp som beskjermende himmel. Han formet «stasjoner» for de store guder på himmelen, og han plaserte konstellasjoner som deres lignelse i stjernene, heter det videre. Han satte måneguden Nannar til å lyse og betrodde ham natten. Han fikk den vise Ea til å skape mennesket av blodet til Kingu, Tiamats felle. Gudene bygde det store templet Esagila for Marduk, Enlil og Ea. De proklamerte Marduks femti navn og erklærte: «Sannelig, han er herre over alle himmelens og jordens guder, kongen hvis herredømme gudene oppe og nede frykter.» Størsteparten av teksten handler om menneskets tilblivelse, proklameringen av Marduks femti navn og lovprisning av Marduk, og bare en mindre del av den forteller om skapelsen av universet.

I Ras Sjamra-tekstene er dessverre det fragmentet som inneholder fortellingen om Ba'als kamp med Havets Fyrste brukket i stykker noen få linjer etter det avsnittet som forteller om Ba'als seier. Vi vil se litt på de brokkene som er igjen og se om de kan gi oss noen antydning om den fortsettelsen som er tapt.

Ba'al slo Havets Fyrste i hodet, mellom øynene. Teksten fortsetter således: «Jam falt sammen og falt til jorden. Hans ansikt skalv, og hans trekk fortrakk seg. Ba'al dro ham bort og parterte ham, han gjorde ende på Floddommeren.» Det er et avsnitt som er mer enn tydelig. Parallellen med Marduk og Tiamat er så nær som den overhode kan være.

Det følgende avsnitt har vært oversatt noe forskjellig. Det avgjørende ord i konteksten er *bṭ*, som jeg, i likhet med Dr. Gray, fortolker som det arabiske *baṭṭa*, å spre, dele, partere. Oversettelsen blir da: «Jublende ropte Aṯtart: Partér ham, mektige Ba'al, partér ham, du som stiger opp på skyene, for Havets Fyrste holdt oss som fanger, ja, Floddommeren! Så gikk Ba'al ut, Ba'al den mektige parterte ham og drepte Havets Fyrste. La Ba'al herske!»

Parallellen med Enuma elisj er tydelig også her. Ba'al parterte sin døde fiende og skulle så herske som konge, likesom Marduk. Det er mytens climax som kommer her. Som gudenes representant har den unge, sterke heltegud seiret over havuhyret og dermed vunnet retten til å herske.

Vi kan imidlertid ikke trekke den konklusjon at de to myter

nødvendigvis må være parallelle i alle detaljer. I denne forbindelse vil jeg gjerne nevne en tredje myte, som forteller om storm- og uværsgudens kamp med et uhyre. Det er den hettittiske myte om kampen mellom stormguden Tesjub (Taru) og draken Illuyankas. Den foreligger i to versjoner. Den eldste versjon forteller at stormguden med god hjelp fra en mann ved navn Hupasiyas drepte draken Illuyankas, og gudene var med ham. Teksten forteller videre hva som hendte med Hupasiyas, men slutten er dessverre ødelagt, bare ordet «regn» kan tydes. Den yngre versjon er ødelagt like etter fortellingen om seiren over draken. Her er altså samme situasjon som når det gjaldt Ras Sjamrafragmentene, teksten er ødelagt på et avgjørende punkt.

Men vi kan allikevel se at kampen mot uhyret har sin særegne utformning her. Dette er en klar pekepinn om det faktum at selv om kultmyter om kamper med havuhyrer kan finnes over store områder i For-Orienten, så behøver de ikke nødvendigvis å inneholde de samme elementer. Det er mange forskjeller i detaljene. Mens Enuma elisj har en klar skapelsesberetning, synes myten om storguden og Illuyankas hos hettittene ikke å ha hatt noen slik avslutning, men til gjengjeld understreker fortelleren at myten er nær knyttet til Purullifesten.

På dette punkt kan vi gå tilbake til Ras Sjamra-tekstene og Dr. Kaisers tese at kampen mellom Ba'al og Jam forutsetter at verden allerede var skapt. En sammeligning av tekstene synes imidlertid å gi som resultat at dette ikke mer er tilfelle i Ba'al-teksten enn i Enuma elisj. Marduk brukte sin stormvogn i kampen og sendte stormen ut. Han spente et spann på fire farlige udyr foran sin vogn. I henhold til moderne logikk må jo alle disse ting være skapt før de kunne tas i bruk. Vi kunne altså også her med god grunn bruke Dr. Kaisers argumenter, men vi vet at de gamle babylonere var ikke så logisk innstillet. De gamle myter er skapt ut fra andre motiver og synsmåter enn vår logikk, og dermed faller Dr. Kaisers hypotese at skapelsen i Ras Sjamra-tekstene allerede hadde funnet sted før Ba'als kamp. Dr. Kaiser har riktig understreket at Ba'als kamp la grunnlaget for hans kongedømme, men det var tilfellet også med Marduks seier. Parallellene ligger hinannen meget nær.

Det beklagelige er da bare at teksten som ville kastet lys over spørsmålet om hvorvidt skapelsen har vært fortsettelsen av Ba'als seier, den er ødelagt. Et stykke av tavlen er knust, og det er som

så ofte et stykke man gjerne ville ha hatt. En kan naturligvis, som Dr. Kaiser har gjort, stille spørsmålet om de i Ugarit hadde myter som er ukjent for oss, av theogonisk og kosmogonisk innhold. Kaiser synes å ville svare positivt på det spørsmålet, mens han altså finner å måtte svare nei på spørsmålet om det var knyttet noen skapelsesberetning til historien om Ba'als kamp med Jam.

Dette er jo spørsmål som med det foreliggende materiale meget vanskelig lar seg besvare. Man kan bare håpe, som Renan, at nye tekstfunn vil hjelpe oss ut av dilemmaet. Men før vi forlater det fragmentet som forteller om Ba'als kamp med Jam, kan det være nyttig å kaste et blikk på den ødelagte delen, hvor teksten stopper. Bare noen få ord i begynnelsen av hver linje er bevart, resten er tapt. Linje 35 har bare de to ordene: *lišrar. wt'*[*n*], som kan oversettes: «å herske. Og hun svarte.» Driver forutsetter i sin oversettelse at det er gudinnen Attart som svarer her, fordi hun er nevnt i linje 28, og han tar *šrr* som beslektet med det akkadiske *šarāru*, å bli eller være konge, å herske. Linje 36 har *ba'aluma himat*, oversatt av Gordon med «those lords» og av Driver «long ago» (*'lm* = evighet). Bare den tapte kontekst kan fortelle hvilken av disse oversettelser som er rett. Linje 37 har igjen *lšrr*, «å herske», og i tillegg de to bokstavene *š* og *t*, som kan være et ugarittisk verbum, med betydningen «spre, partere» eller «sette, plasere, putte», eller det kan være et substantiv med betydningen «brak, larm (av et slag)» eller «bunn, grunnlag». Alle disse muligheter foreligger om vi regner med bare disse to bokstaver, men *š* og *t* kan også være de to første bokstaver i et lengre ord, og da blir jo mulighetene enda fler. Det eneste vi kan si om disse linjene, er at de *kan* ha talt om Ba'al som hersker, etterat han hadde partert sin fiende. Ordene peker i hvert fall i den retning.

I linje 38 finner vi *bireshu*, «på hans hode», og i linje 39 *yadihu mš*. Disse siste ordene hadde sannsynligvis et *bin* foran seg, som i linje 14, og Driver har følgelig oversatt «hans bryst», d. v. s. ordrett «mellom hans hender». Det følgende ord begynner med bokstavene *m* og *š* og gir et rikt utvalg av muligheter, det er her bedre å la være å forsøke med en gjetning. Den siste linje som har et leselig ord, er linje 40, med et første ord som trolig er *bin* og et annet *'anihu*, altså antagelig «mellom hans øyne», d. v. s. «hans panne», som vi også har det i linje 25.

De ordene som er nevnt i disse linjene, hode, bryst, panne, må

høre hjemme i en bestemt sammenheng, men hvilken? Så vidt jeg kan skjønne, foreligger det to muligheter. Noen av disse ordene er tidligere brukt i slagskildring. Det er derfor mulig at fortellingen om kampen er gjentatt. Mer sannsynlig er det kanskje at vi her finner fortellingen om hvordan Ba'al parterte sin fiende og brukte delene til å bygge de forskjellige deler av universet. Parallellen med Marduks handlesett og Enuma elisj er i så fall klar.

Men det bør samtidig understrekes at vi kan ikke forutsette en nær parallellisme i hver detalj mellom Ras sjamra-tekstene og Enuma elisj. Ba'al-tekstene har sin egen særpregede utformning, og denne utformning kan vi ikke se bort fra.

Den slår klart igjennom mange steder og kan f. eks. sees meget tydelig i en tekst om gudinnen 'Anat (Ba'al V:III, Gordon: 'Anat III). Her roper gudinnen 'Anat ut: «Hvilken fiende vil reise seg mot Ba'al? Hvilken fiende mot ham som stiger opp på skyene? Har jeg ikke slått Jam, Els elskede? Har jeg ikke tilintetgjort den store flomgud? Har jeg ikke satt munnkurv på dragen (*tannin*)? Har jeg ikke slått den buktende slange, uhyret med syv hoder?»

Før jeg sier et par ord om denne overraskende tekst, vil jeg gjerne få knytte tilbake til det jeg nevnte om de gammeltestamentlige tekster. Betegnelsen for dragen, *tannin*, og adjektivet «buktende» *'aqallåton*, finner vi begge i det avsnitt om havuhyret som jeg siterte fra Jes. 27:1. *'aqallåton* er et meget sjeldent ord i hebraisk, det brukes i G. T. bare på dette ene stedet. Derimot er det i Ras Sjamratekstene brukt en gang til, i Ba'al I*, I;1. Der tales det om Lotan, den rappe slange og den buktende slange. Lotan er en parallell til Livjatan i Jes 27:1, og de to adjektiver som er brukt, i hebraisk form *bårîaḥ* og *'aqallåton*, er de samme som brukes i den ugarittiske tekst. *bårîaḥ* er nesten like sjeldent i hebraisk som *'aqallåton*, det forekommer tre ganger, Jes 27;1, 43:14, Job 26:13, det siste sted gjelder også sjøuhyret. De to adjektiver *bårîaḥ* og *'aqallåton*, som i G. T. brukes om sjøuhyret, og som vi altså finner brukt på samme måte i ugarittisk, blir et fint indisium om at israelittene virkelig har overtatt disse forestillingene gjennom kanaaneerne.

Og så tilbake til gudinnen 'Anats utrop og den rolle hun synes å ha spilt i kampen. Det ser jo her ut til at hun har tatt aktiv del i kampen mot Jam. Her er således antydninger om en myte, som i

hvert fall foreløbig ikke er funnet. 'Anats ord kan bety at hun og Ba'al har kjempet kampen sammen, side ved side, eller de betyr at gudinnen og Ba'al var så meget av en enhet at det som en av dem gjorde, ble betraktet som det var gjort av begge. 'Anat var nemlig Ba'als søster og hustru. Det følgende avsnitt av teksten forteller hvordan 'Anat, som det heter, vendte sitt ansikt mot Ba'al, på åsene mot nord, og Ba'al så at hans søster kom. Han fjernet de andre kvinner, og 'Anat vasket seg med dugg fra himmelen og med olivenolje. Det var det hellige bryllup, *hieros gamos*, som skulle finne sted, og denne begivenhet fører oss tilbake til tekstenes kultiske bakgrunn. Men først et par ord om det rent innholdsmessige: det fremgår at innholdet i en rekke for-orientalske myter kan løpe parallelt i mange viktige trekk, men at de også har individuelle drag som ofte gir dem sin særegne karakter. Det finnes ingen regler for hvor disse individuelle drag setter inn, så vi kan ikke, ut fra analogier, si at når en myte har et bestemt trekk, så må også en annen ha det. Vi kan således ikke, ut fra analogier i Enuma elisj, si at fortellingen om Ba'als kamp med Havets Fyrste nødvendigvis må ha endt med et avsnitt om verdens skapelse. Som vi har sett, kan det ha gjort så, men den teksten vi har, er for ukomplett til at vi kan si noe sikkert om det.

Hovedpunktet for dem som skrev, resiterte og opplevde de dramatiserte myter, var ikke de forskjellige, skiftende trekk i innholdet. Det avgjørende drag var deres plass i livet, i den levende kultus. Det er talt med tydelige ord om denne plass i livet i innledningen til den hettittiske myte om Stormgudens kamp med draken Illuyankas: «Dette er ordene til Kellas, han som er salvet av Stormguden i Nerik. Det som følger, er kultlegenden for Purulli-festen til Stormguden fra Himmelen, (den versjon som) de ikke lenger forteller: må landet blomstre (og) bli rikt! Må landet være vel beskyttet! Hvis det blomstrer (og) blir rikt, vil de feire Purulli-festen.»

Også de gamle ugarittiske myter ble brukt med det formål at landet skulle bli vel beskyttet, at det skulle blomstre og bli rikt. Det var deres mening og mål, ikke først og fremst å forklare hvordan verden ble skapt. De var del i den «skapende analogi», som for den tids mennesker la grunnlaget for livet i tempelkulten. Ba'als seier over havuhyret måtte stadig fornyes og oppleves på ny gjennom de kultiske fester, bare slik kunne kaosmaktene holdes nede.

LITTERATUR

OLAVI LÄHTEENMÄKI: *Sexus und Ehe bei Luther.* Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 10, Turku 1955, 195 s.

Særlig velskrevet er denne boken ikke, og heller ikke har det hele veien vært helt lett for forf. å innordne stoffet i sin i og for seg klare disposisjon. Når f. eks. både Luthers naturrettstenkning og hans tanke om den dobbelte rettferdighet kommer under hoveddelen «Ein Stand des Glaubens», kunne man nok ønske et omhyggeligere arbeid med disposisjonen.

Men lærerik er boken, og rik på stoff — og det et stoff som fra problematikkens side såvisst ikke er mindre brennende aktuelt i dag enn på Luthers tid. Det blir ofte noe temmelig løst og tilfeldig over det som sies og skrives om Luthers syn på seksuallivet, og helt motsatte vurderinger gjør seg gjeldende. En grundig dokumentasjon og analyse av materialet er derfor dobbelt verdifull. Skal man først uttale seg om Luthers syn, er det ikke av veien å kjenne det.

Men ikke mindre nyttig kan denne undersøkelsen være med tanke på de praktiske spørsmål i vår egen tid. Prester, f. eks., som stadig støter på problemene i sin gjerning, vil sikkert ha utbytte av å følge l uther i hans arbeid med dem. Vel skal vi ikke vente at vi i vår tid uten videre kan overta Luthers anskuelser. Ikke bare var han på mange måter et middelaldermenneske — og det er nå tross alt skjedd en del ting siden dengang, f. eks. gjennom romantikken og senere gjennom kvinne-emansipasjonen. Men Luther løser jo heller ikke alle problemer og gir seg ikke ut for det. Hans uttalelser står endog til dels i en viss innbyrdes strid og er iallfall ikke enhetlige. Men med sin djerve og direkte tale om tingene og sitt mot til å se vanskeligheter i øynene er han vel verd å beskjeftige seg med.

Det tales ofte om Luthers nye, positive syn på seksuallivet. Riktigere ville det være å tale om hans realistiske syn på seksuallivet og hans positive syn på ekteskapet.

Seksualdriften ser Luther først og fremst som den mektige naturdrift den er, villet av Skaperen, men som alt menneskelig smittet av synden. Derfor er det både utsiktsløst og uriktig å sette undertrykkelsen av den opp som det store ideal. Men det er nødvendig å lede den slik at de syndige tilbøyeligheter motvirkes. Det er ut fra dette realistiske syn Luthers berømte remediumprinsipp må forstås: ekteskapet som remedium peccati, et vern mot utuktssynd. Dette er jo ikke akkurat noe særlig romantisk syn på ekteskapet, men tanken er god nok innenfor sin begrensning: de krefter som uten ekteskap blir til egen

og andres ulykke, blir i ekteskapet til velsignelse, fordi de ledes av en forpliktende troskap og tjener Guds formål med mennesket.

Luthers stilling til skilsmisse er mer komplisert enn alminnelig antatt. Som bekjent har den lutherske tradisjon godkjent to skilsmissegrunner: ekteskapsbrudd og den såkalte desertio malitiosa (å forlate ektefellen). Dette er de unntagelser fra regelen om ekteskapets uoppløselighet som må anerkjennes for syndens skyld. Oppfatningen stammer fra Luther selv, som for disse to skilsmissegrunner fant det fornødne skriftgrunnlag.

Ekteskapsbrudd burde egentlig straffes med døden, hevder Luther. Skjer dette ikke, må ekteskapsbryteren allikevel betraktes som død, «und ist fur eyn todt mensch geachtet» (Vom ehelichen Leben 1522). Den svekne har da rett til skilsmisse og gjengifte (s. 71). Nesten enda verre er desertio malitiosa. Et ekteskapsbrudd kan være en øyeblikkets synd, men å forlate ektefellen er en overlagt handling og skjer i ond hensikt (s. 74).

Så langt er saken klar, og Lähteenmäki kan vise til steder hos Luther hvor disse grunner er de eneste som anerkjennes. Men det finnes andre steder hvor livets hårde virkelighet tvinger Luther lenger. Således kan han regne impotens for gyldig skilsmissegrunn — hvis da ikke ektefellene likefrem blir enige om å supplere ekteskapet med en tredje person! Også den ene parts nektelse av seksuelt samliv berettiger den annen til å forlange skilsmisse. Men dertil regner Luther med andre former av moralske forgåelser enn ekteskapsbrudd. Også en høy grad av ondskap og sletthet kan true ektefellens kropp og sinn på en slik måte at skilsmisse er den eneste redning.

Når det gjelder gjengifte, er Luther igjen realistisk, og mer enn det, han vil praktisere barmhjertighet og kjærlighet. Den hvis ekteskap uten egen skyld er oppløst, har rett til å gifte seg igjen. Det gjelder uten videre der hvor ekteskapet er oppløst ved døden. Luther motsetter seg klart og bestemt den oppfatning som gjorde seg gjeldende allerede i den gamle kirke, at det annet ekteskap står moralsk lavere enn det første og nærmer seg bigami (bigamia successiva). Men også den som er blitt skilt uten egen skyld, har rett til gjengifte.

Lähteenmäki legger ikke skjul på den motsetning som finnes mellom forskjellige utsagn hos Luther. Den som har det vondt i sitt ekteskap, henvises snart til korsets vei: å bære sin lidelse med tålmodighet, og snart til muligheten, stundom nesten nødvendigheten av skilsmisse. Det som er helt klart, er at Luthers utgangspunkt er det livsvarige ekteskap. Det ekteskap som er etter Guds vilje, er uoppløselig. Men samtidig regner Luther med syndens bitre virkelighet og med at det finnes byrder som blir for tunge å bære for mennesker. Derfor kan skilsmissen endog bli et middel i Guds hånd til å hjelpe mennesker som ellers ville gå legemlig og sjelelig til grunne under byrdene.

Noen vil beklage Luthers mangel på konsekvens. De fleste norske prester er langt mer konsekvente enn Luther. Mange er endog så konsekvente at de ikke engang vil regne med ekteskapsbrudd og desertio malitiosa som kristelig legitimt grunnlag for skilsmisse og gjengifte. Enda mindre vil de for alvor overveie de andre grunner som Luther finner å måtte regne med.

Nå er det som nevnt heller ikke så at vi uten videre kan overta hele Luthers ekteskaps- og seksualetikk. Vi kan f. eks. ikke godta hans syn på foreldrenes bestemmelsesrett over barnas valg av ektefelle. Neppe ville heller mange anbefale at hustruen med sin impotente manns samtykke tar en elsker. Ingen er heller forpliktet til å være enig med Luther i hans oppfatning av gyldige skilsmissegrunner.

Men det alle er forpliktet til, og fremfor alt enhver prest og sjelesørger som får med slike spørsmål å gjøre, det er å se den vanskelige og ofte meget hårde virkelighet slik den er. Det er utillatelig å lukke øynene for den og dekke seg bak lovregler, selv om de har den ærverdigste og helligste, bibelske opprinnelse. Luther holdt så godt som noen på ekteskapets hellighet, han respekterte vel også den Hellige Skrift så godt som noen. Allikevel fant han at livet stiller oss overfor situasjoner som ikke kan fattes i noen almengyldige lovregler, heller ikke på grunnlag av Skriften. I hvert enkelt tilfelle må det overveies hva som best tjener fred og god orden og er mest i samsvar med budet om kjærlighet. «Es gibt Dinge, die sich durch einmal niedergeschriebenes Gesetz regeln lassen, aber es gibt auch Dinge, die gelegentlicher Sonderfreiheiten bedürfen — und zu den letzteren zählt Luther die Ehe mitsamt den Ehescheidungsfragen» (Lähteenmäki s. 83).

Når jeg derfor mener at Lähteenmäkis bok vil være meget nyttig, ikke minst for prester, er det ikke fordi Luthers løsninger alltid er de ideelle eller hans syn på seksualliv og ekteskap i alle henseender tilfredsstillende, men fordi det er så meget å lære av selve hans grep på problemene og hans syn på de mennesker som kjemper med vanskelighetene.

Noe jeg savner i boken, er et eget kapitel om den seksualetikk og det syn på ekteskapet som var herskende i den katolske kirke på Luthers tid. Ikke så å forstå at forf. ikke behandler dette. Men emnet behandles mer spredt, og ofte i så skarp antitese til Luthers syn at balansen kan tenkes å forrykkes noe. En fullstendig behandling kunne det naturligvis ikke være tale om, men iallfall en mer samlet fremstilling av hovedtrekkene.

Men som sagt, boken anbefales til studium og ettertanke.

Johan B. Hygen.

O. CULLMANN: *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1956, 85 s.

«Still en kristen, protestant eller katolikk, intellektuell eller ikke, følgende spørsmål: 'Hva lærer det Nye Testamente om det enkelte menneskes skjebne etter døden', — så vil De med meget få unntak alltid få det samme svar: sjelens udødelighet. Men om denne mening er aldri så utbredt, er den ikke desto mindre en av de alvorligste misforståelser i forbindelse med kristendommen.» Slik begynner C., og gir så en populær redegjørelse for forskjellen mellom den greske tanke om sjelens udødelighet og den kristne oppstandelsestro. Den greske tanken er pessimistisk i sitt syn på legemligheten, optimistisk i sitt syn på døden som sjelens frigjørelse. Den kristne tanken forutsetter en enhetlig antropologi, bygger på skapertroen og ser døden som en fiende, oppstandelsen som en gudommelig undergjerning. Ut fra sin lineære oppfatning av det bibelske tidsbegrep kan C. ikke oppgi tanken om «mellomtilstanden», oppfattet som en «sjelesøvn».

J. B. Hygen.

N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, K. JASPERS, K. BARTH: *Immortalité.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1958, 71 s.

Dette er fire radioforedrag, opprinnelig holdt på tysk («Unsterblichkeit», Fr. Reinhardt A. G., Basel).

Franciskaneren Luyten taler et dogmatisk-oppbyggelig språk og tenker skolastisk: «Celui qui peut en pensée dépasser le temps doit aussi le transcender par son essence». Slik blir tankens transcendens «le signe infaillible de notre *nature* intemporelle» (s. 16).

Biologen Portmann gir nærmest en antropologisk skisse. Hans filosofiske hovedtanke er at det som er kjent og innordnet i en lovmessighet — menneskets naturlige avstamning osv. — er en del av en ukjent og gåtefull helhet.

For filosofen Jaspers er kjærligheten evighetens språk i timeligheten. Om udødelighet vet vi intet, men kjærligheten gir ordet en mening. Det eviges nærvær i tiden er allerede udødelighet: «L'immortalité n'est pas une partie de notre savoir, mais la richesse de notre amour» (s. 51).

Barth innskjerper at Gud er den eneste evige, mennesket er dødelig. Gud alene er menneskets fremtid og dets håp ut over døden. Fordi forbindelsen med Gud er brutt, blir døden truende, men fordi Gud

i Kristus har vedkjent seg mennesket, blir dens trusel overbudt av håpet.

Smmenstillingen av fire meget forskjellige syn gjør dette lille heftet interessant. Ikke minst har man her en god anledning til å danne seg et førstehånds inntrykk av den ellers ofte noe vanskelig tilgjengelige Karl Jaspers.

J. B. Hygen.

WOLFF, HANS WALTER: Dodekapropheton. Hosea. Lieferung 1. 2. Neukirchen 1956–57. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers. (Biblischer Kommentar. Altes Testament. XIV, 1 & 2.) DM 7.— pr. Lieferung, 5.85 ved subsk.

Den store tyske bibelkommentar, hvor professor Martin Noth står som utgiver, skrider langsomt fremover. Av Hosea-kommentaren foreligger to hefter, mens innledningen dessverre kommer til slutt. Her er oversettelse, språklig og saklig kommentar (til Hos. 1–7, 8). Det er et solid og ordentlig gjort arbeid, med grundige drøftelser av problemene. Noen endelig omtale kan selvsagt ikke gis ennå, før kommentaren er fullført.

Av enkeltheter kan nevnes at Wolff betrakter utsagnene i Hos. 1 om Gomer, skjøgehustruen, som skrevet av en samtidig disippel av profeten og derfor naturlig holdt i 3. person. Det hele hører til i en memorabiliesamling, som profetdisippelen har vært med og tradert til etterverdenen. I kap. 3 taler derimot profeten selv. Med «skjøgehustru» er det etter Wolffs oppfatning ikke tenkt på en Ba'al-tilbederske som skulle symbolisere det utro Israel. Her må heller tenkes på den innflytelse kanaaneiske seksualriter hadde i Israel. Unge kvinner ofret sin jomfrudom og gav seg hen til fremmede på templets område, og Hoseas hustru hadde, som mange andre, deltatt i dette.

En nærmere omtale av kommentaren vil bli gitt når den foreligger fullstendig.

Arvid S. Kapelrud.

EVANGELIUM, APOSTOLAT OG KIRKEORDNING

Av JACOB JERVELL

I. Noe vesentlig nytt for fagmannen vil ikke denne artikkel bringe. Den er ikke ment som et nytt og originalt forskningsbidrag. Når forfatteren stiller seg sammen med en hel rekke forskere, mener han at det vil gi ytterligere tyngde til det som er artikkelens hensikt: å si et ord i den kirkelige debatt om de kvinnelige prester[1], om adgangen for kvinner til det norske presteembete. I denne diskusjon er det nødvendig å gjøre klart for seg hvor utgangspunkt og forutsetninger finnes; i vår sammenheng: hvorledes NT kommer inn i betraktningen.

Først og fremst er det viktig å påpeke at vi selvfølgelig ikke kan drive eksegese om kvinnelige prester. Det vil teologisk sett også være metodisk galt å ta sitt utgangspunkt i de nytestamentlige tekster som omhandler kvinnen i urmenigheten. Eksegesens minstekrav er jo dette at den må ha en tekst å fortolke. Det mangler i dette tilfelle. Derfor blir så meget av eksegesen til dette spørsmål i første omgang likegyldig og irrelevant,[2] i hvert fall inntil man har gjort klart hva den har med den foreliggende diskusjon å gjøre. Der finnes atskillige tekster til å vurdere kvinnens stilling i sin alminnelighet i urkristent menighetsliv og -ordninger.[3] Men saken dreier seg ikke om dette. Det dreier seg om kvinnen som embetsbærer i den norske kirke.

Nå tør det være kjent at ordet «embete» er mangetydig, og at man i forbindelse med NT ikke kan bruke det uten å gi en nøyaktig definisjon av hva man mener med det.[4] For hele diskusjonen er det en

ulykke av dette ord, som for en rekke teologer er selve saken i saken,[5] svever omkring uten å bli definert[6]. Man kan ikke fri seg fra tanken at man på forhånd har bestemte forestillinger om «embetet», forestillinger som man kommer med til tekstene uten å gjøre klart for seg hvordan disse ville snakke om saken.[7] Allerede det forhold at NT ikke har noe teknisk ord for «embete» burde fremkalle visse refleksjoner. Og hvis man legger en moderne definisjon til grunn, det vil si: forstår embetet som en rettslig bestemt institusjon, som pålegger innehaveren forpliktelser og gir ham rettigheter innenfor et embetsområde, så finnes heller ikke saken i NT annet enn i ansatser.[8] Slik ordet forekommer i moderne kirkelig språkbruk er det frukt av en lang utvikling.[9]

Selv om vi — la oss sette det som en hypotese — i NT skulle finne materiale som omtalte kvinnen i forhold til det kirkelige embete, er problemet ikke løst. Her reiser det seg en rekke eksegetiske og teologiske spørsmål. Vi skal ikke kaste bort tid på en så selvfølgelig sak som at det ikke er mulig ganske enkelt å reprodusere de urkirkelige menighetsordninger. Skulle man begi seg inn på et slikt foretagende, må det i alle fall stå ganske klart at en kommer til et valg. At menigheten i Korint har andre ordninger enn menigheten i Jerusalem eller de vi skimter bak pastoralbrevene[10], behøver man knapt være ekseget for å se. Hvilken ordning skulle man så velge og hvorfor?

Hva vi hittil har sagt, betyr ikke at de urkristne menighetsordninger er oss likegyldige eller at de bare har historisk interesse. Det som angår oss, er imidlertid ikke de praktiske utformninger menighetsordningene fikk, men i første rekke dette: hvilket eller hvilke teologiske motiver er det som bestemmer dem? Det er jo ganske klart at ett og samme teologiske motiv til forskjellige tider kan og til dels må gi seg forskjellige uttrykk. Paradoksalt sagt: En kan være nødt til å bryte tradisjon for å bevare tradisjon. Skal man forkynne Kristus som herre, betyr dette i et jødisk miljø herre over Moses, sabbat og lov; i et hellenistisk: herre over de gudfiendtlige verdenselementer, over kosmos og åndemakter.

At det etter all sannsynlighet blandt de i vårt NT som bærer betegnelsen «apostel» bare var menn — det kan jo være nyttig å understreke at vi heller ikke vet dette 100 % sikkert[11] — er for oss i vår diskusjon likegyldig inntil vi er klar over 1. om det er et teologisk

motiv for dette og eventuelt hvilket det er, og 2. at vi spør etter motivets gyldighet. Dette siste, spørsmålet om den evangeliske gyldighet, blir man også tvunget til å stille. La oss se et øyeblikk på de 12 apostler. Det er, som vi vet, hverken det eldste eller det eneste apostelbegrep i NT; som kjent var der flere som bar «tittelen», bl. a. Paulus.[12] Om vi nå finner teologiske motiver bak dette at det bare var jøder og ikke grekere, at det var 12 og ikke 70 — og slike motiver finnes i NT[13], er det uviktig for oss inntil vi blir klar over om det hører med til was Evangelium treibet.

Nå finnes der i urkirkelig menighetsordning utvilsomt grunnleggende motiver som til alle tider vil og må være bestemmende for det kirkelig embete. Vi har dem f. eks. i den måte hvorpå NT lar evangeliet være den bestemmende faktor for alle menighetens ordninger og også for apostolatet. Tydeligst er denne sammenheng uttrykt hos Paulus. Hele den urkirkelige tenkning i disse ting kan vi her ikke ta opp. Vi skal i det vesentlige holde oss til Paulus og hans syn på apostolatet, men antydningsvis også komme inn på hvorledes de andre nytestamentlige skrifter ser på tingene.

Om dette altså ikke er eksegese om kvinnelige prester, kan det kalles «Apostelord til nutidskristne» til besinnelse i en kirkelig debatt. For å si det med bekjennelsesskriftene, Augustana XXVIII om biskopenes stilling og myndighet: det gjelder å la seg bestemme av perpetua voluntas evangelii: evangeliets stadige vilje. At dette uttrykk mutatis mutandis kan stå som overskrift over det paulinske syn på apostolat og menighetsordning, er det jeg — sammen med en rekke andre forskere — vil vise. I dette har vi et legitimt teologisk utgangspunkt for den omtalte debatt.

IIa. La oss først se litt nærmere på hva som kvalifiserer for å være apostel. Når vi stiller spørsmålet hva det er ved mennesket, in casu Paulus, som kvalifiserer for apostolat, skal vi ikke begi oss inn i psykologiske overveielser, men spørre etter hva Paulus selv uttrykkelig sier.

Hans svar er ikke bare dette at der ingen menneskelige kvalifikasjoner er, men også dette: hva som måtte finnes, er i seg selv bare hindringer for den apostolske gjerning. Å bygge på menneskelige kvalifikasjoner uansett art, vil for Paulus bety «å sette sin lit til kjødet».[14]

Stadig betoner Paulus at han ikke er verdig til å kalles apostel, han er den minste av alle, den største synder, 1 Kor 15, 8; Ef 3, 8; jvf. 1 Tim 1, 15. Noen menneskelig dyktighet, kvalifikasjon har han ikke, 2 Kor 3, 4 ff. I og for seg har Paulus det som etter menneskelig målestokk, det vil historisk sett selvfølgelig si jødisk, skulle være nødvendig og påkrevet. I «Vanviddskapitlet», 2 Kor 11, 22 og i Fil 3, 4 ff. regner han det selv opp: han er from jøde, nidkjær fariseer, fullkommen etter loven etc. Men alt dette, som Paulus kaller prerogativer, gode ting, kan bare tjene til å hindre den apostolske gjerning. Paradoksalt nok er der bare en «kvalifikasjon» i apostelens liv, som kan bety noe positivt for apostolatet. Det er tornen i kjødet, 2. Kor 12, 7. Det er grunn til å understreke at utsagnet i v. 9, «min nåde er deg nok», ikke gir uttrykk for en felleskristelig erfaring, men er sagt om apostolatet.[15] «Tornen i kjødet» holder apostelen fast i hans svakhet og sykdom; den hindrer ham i å gjøre ekstatiske opplevelser til grunnlag for sin gjerning istedenfor det som er avgjørende for «embetet»: Guds nåde.

IIb1. For saken er den: spør man etter de menneskelige kvalifikasjoner for apostolatet, kan man like gjerne spørre etter de menneskelige kvalifikasjoner for frelsen. Ordene om at Gud rettferdiggjør den ugudelige, gjelder nemlig ikke bare mennesker i sin alminnelighet, men også apostelen. Og vel å merke: apostelen qua apostel, ikke bare som grunnlaget for hans forkynnelse, men som selve prinsippet for apostolatet. Det kommer tydelig frem i det ordet vi nevnte: min nåde er deg nok, og vi kan finne saken uttrykt i en annen vending hos Paulus: «nåde og apostolat».

Ved dette kjennetegner Paulus sitt oppdrag i kirken, f. eks. Rom 1, 5. Ordene betegner ikke to avsnitt i apostelens liv: kristen først og apostel så. Ordene betegner ikke to sider ved Paulus: han er kristen og apostel. Ordene er omtrent likeverdige, to begreper for hans apostolat. Men de betegner ikke en spesiell embetsnåde, ikke noen «Amtscharisma»[16], som gir apostelen en slags charakter indelebilis, en fra andre mennesker atskilt apostelkraft.[17] Apostelen er ikke noe annet enn et svakt redskap gjennom hvilken Guds nåde er virksom; skatten er i lerkar, 2 Kor 4, 7. Stedene hvor Paulus omtaler denne «apostolatsnåde» viser at det dreier seg om den felleskristelige nåde

forlenet med et oppdrag til å være apostel. Oppdraget, ikke nåden, skiller ham fra andre kristne[18], om man vil nådens modus. Sammenhengene viser at begrepet «charis» ikke er forstått eksklusivt juridisk, altså ikke benådning, nådeakt, men innebærer Guds kraft, Guds dynamis, som virker i apostelen. 2 Kor 12, 7 ff. Det er jo alltid slik at den ene Guds nåde for Paulus differensierer seg i de ulike charismer[19], f. eks. Rom 12, 6 ff. Nåden er én, dens modalitet mangeartet. Og nåde innebærer for Paulus alltid en «ordinasjon», ettersom den umiddelbart dyktiggjør til en av de mange tjenestegjerninger i menigheten.[20]

Stadig vender Paulus tilbake til dette som grunnlaget for hans gjerning; dette er hans kvalifikasjon. 1 Kor 3, 10. På grunn av den nåde Gud har gitt ham, kan han legge grunnlaget for menigheten, evangeliet om Jesus Kristus. Rom 12, 3 ff: Fra Guds nåde har han sin rett og evne til å formane. 1 Kor 15, 10: Drivkraften i hans gjerning skyldes Guds nåde. 2 Kor 4, 1: Guds barmhjertighet gjorde ham til apostel.[21] Og aller sterkest — slik at tekstvidnene forandrer[22] — 2 Kor 1, 15: Fordi Paulus har fått nåde, kan han gi menigheten Guds nåde.

Paulus' kamp for sitt apostolats berettigelse har alltid dette tema: ingenting må få lov til å fordunkle Guds charis. Derfor kampen mot Peter i Antiokia, Gal 2; derfor hån og ubarmhjertighet mot judaistene, Gal og 2 Kor; derfor ringeakt og avvisning av fullmaktsbrev fra mennesker og menigheter, 2 Kor 3, 1 ff; derfor avvisningen av egne guddommelige åpenbaringer som unyttige for aposteloppdraget, 2 Kor 12, 1 ff. Se videre 1 Kor 9, 1 ff.; 2 Kor 12, 7 ff.; 1 Tess 2, 9; 1 Kor 9, 15. Den første og avgjørende kvalifikasjon for apostolatet er Guds nådes suverenitet.

Fordi Paulus som forfølger ble kalt til å være apostel, kommer Guds nåde i hans kall særlig sterkt til uttrykk. Men det er ikke noe kjennetegn for Paulus privat. Det gjelder for all virksomhet i menigheten. Særdeles viktig i denne sammenheng er å se hvorledes begrepet charisma bestemmer Paulus' oppfatning av «embete» og menighetsordning. Alle funksjoner i menigheten som har med forkynnelse og lære å gjøre, er charismatiske, så apostler[23], profeter, evangelister og lærere, Rom 12, 6 f.; 1 Kor 12, 10. På samme vis er alle diakoniske funksjoner bestemt, Rom 12, 8; 1 Kor 12, 9, og videre det å ha «for-

valtningsoppdrag», Rom 12, 8. Men det går lenger enn dette. Som charismatabellene viser omslutter og bestemmer det charismatiske liv alle menighetens funksjoner. Alle har i og med mottagelsen av Guds nåde også et oppdrag, et «embete». Anvendelsen av charismabegrepet viser med all ønskelig tydelighet at noe skille mellom embetsbærer og legmann overhodet ikke eksisterer for Paulus. De mangfoldige nådegaver betyr ikke at menigheten er preget av en charismatisk uorden og tilfeldighet.[24] Den frie nåde fordrer orden og autoritet. Der er ulike funksjoner; ingen har rett til å gripe inn i annens oppdrag. Derfor betinger tjeneste og autoritet hverandre.[25] Videre viser charismastedene at det er Gud alene som bestemmer hvilke tjenester de enkelte skal ha i menighetene.[26] Av den grunn kan det heller ikke eksistere en eneste tjeneste i kirken som det skulle være forbudt den enkelte å ha.[27] Alle menighetens funksjoner er altså bestemt av Guds nåde, eller man kan si evangeliet, hvor Guds nåde kommer til uttrykk.

IIb2. For det forholder seg slik at det Paulus har sagt med vendingen «nåde og apostolat», kan han uttrykke med andre begreper som gir ytterligere forståelse av hans anliggende. La oss se litt nærmere på ordet «evangelium». At begrepene evangelium og apostolat gjensidig betinger hverandre, har en rekke forskere påvist.[28] Vi skal se litt litt nærmere på sammenhengen mellom dem.

Den nåde Paulus har fått, er nemlig intet annet enn evangeliet selv. Ved sin omvendelse, som samtidig er kall til apostolisk tjeneste, fikk Paulus evangeliet, Gal 1, 11 f.[29] At han ble kalt, betød at Kristus ble åpenbaret i ham, at evangeliet ble ham overlevert, Gal 1, 15 f.; 2, 7. Paulus bestemmer altså apostolatsnåden som mottagelse av evangeliet. Dette er 2 Kor 5, 19 uttrykt slik: Gud satte i apostelen ordet om forsoningen, og derved virker Gud selv gjennom ham, v. 20. Dette siste er viktig. Det avgjørende ved evangeliet er at Gud selv eller Kristus virker gjennom det, åpenbarer seg og handler gjennom det, 2 Kor 4, 4.6. All sin rett til å opptre som apostel henlegger Paulus til dette at han av Gud selv har mottatt evangeliet. Klart er at noen embetsmyndighet, noe apostolat som begrunner og autoriserer evangeliet, kjenner Paulus ikke. Derimot begrunner evangeliet apostolatet. Man må, for å kunne forstå Paulus her, være

klar over hva han mener med «evangeliet». Det er ikke en død ting, en bok, en ideologi, et argument eller en tekst. Evangeliet er Guds dynamis, en levende kraft, fordi Kristus er tilstede i det og handler gjennom det. Evangeliet er ikke bare et objekt for forkynnelsen, ikke bare en historisk beretning, men i evangeliet er Kristus det handlende og virksomme subjekt. «Kristi evangelium» betyr derfor primært ikke evangeliet om Kristus, men det evangelium som utgår fra Kristus, hvor han selv er både subjekt og objekt.[30] Apostelen har aldri herredømme over evangeliet. Det hersker over ham, driver ham, tvinger ham, som profetene ble drevet og tvunget av det Guds ord som kom til dem.

Det er evangeliet som skaper apostelen. Ordet «skape» i denne forbindelse er paulinsk. Det hører med til oppdragets vesen at en som ikke er kvalifisert, en som intet er, kalles, 2 Kor 4, 7. Derfor må Gud skape apostelen. Paulus skildrer i 2 Kor 4, 4–6 sin kallelse som en ny skaperakt: Gud, som engang sa: bli lys! han lyser nå frem i apostelens hjerte, slik at det igjen lyser frem fra apostelen. Det som som lyser, er, som Paulus sier, evangeliet. At evangeliet lyser, er det samme som at Gud lyser.[31] I min bok Imago Dei har jeg påvist at utsagnet her om apostelens «skapelse» er å forstå på linje med omtalen av det «nye menneske», som etter urkristen oppfatning skapes av Gud etter Guds bilde i dåpen.[32] Man har ikke kvalifikasjoner, men skapes til apostel. Apostelen er som et hvilket som helst menneske, om hvem det på grunn av nyskapelsen i dåpen gjelder: her er ikke mann eller kvinne, jøde eller greker, trell eller fri.[33] Denne erkjennelse fører til en viktig konklusjon: Det er helt berettiget å trekke disse ord inn, når det gjelder det kirkelige «embete» eller apostolatet.[34] Man har villet holde disse ordene utenfor, fordi de ikke taler om mannens og kvinnens oppgave i menigheten. Men det er klart nok, at hvis man hevder at «min nåde er deg nok» er grunnlaget for det apostoliske oppdrag, så sier man også — med Paulus — at bare det «nye menneske» kan være apostel, det vil si: den nye skapning, skapt av Guds nåde. — For det må også være ganske klart, at hvis man stiller opp den kvalifikasjon som bestemmende for apostolatet, at man må være jøde, mann eller fribåren, skjærer man bort evangeliets suverenitet og innfører loven på evangeliets sted. Når Paulus snakker om jøde-greker, mann-kvinne er dette ikke sosiologisk eller biologisk,

men i første rekke religiøst bestemt. Etter jødisk tankegang er der en religiøs forskjell på jøder og andre folk, på mann og kvinne. Annen gruppe er religiøst sett mindreverdige.[35] Dermed kan vi kaste et blikk tilbake på det Paulus hadde fra jødedommen som sine fortrinn. Disse ting omtales nettopp i forbindelse med hans apostolats berettigelse, 2 Kor 11, 18–22 og Fil 3, 2 ff. For Paulus var disse ting en «vinning» i seg selv, men de står som motsetning til det å tro på Jesus. Valget står mellom å sette sin lit til «kjødet», det er det jordiske eller for Paulus konkret loven[36] eller det å bli frelst av nåde. De jødiske ting medfører en kavchesis, en «ros», en fortjeneste. De fører med seg lovens rettferdighet, og Kristus er død forgjeves, hvis slike ting kan frelse. Hvilket igjen vil si: om slike ting blir bestemmende for apostolatet. For det avgjørende er for Paulus at man er hva man forkynner. Derfor kjenner Paulus som et ledd i sin tjeneste også de charismatiske lidelser, som delaktighet i Kristi død, 2 Kor 4, 7 ff. og Kol 1, 24. Alene evangeliets innhold bestemmer apostolatets struktur.

IIc. Etter det som hittil er sagt, kan man reise spørsmålet om vi ikke har rendyrket enkelte sider ved Paulus' forståelse, mens saken i virkeligheten er langt mere komplisert. Det ser jo ut som om Paulus enkelte steder sier det motsatte. Paulus gir jo uttrykkelig beskjed om at kvinner ikke skal tale i menigheten eller i enkelte menigheter, 1 Kor 14, 34. Videre heter det at jøden ikke skal bli epispast, det vil si: han skal ikke fjerne omskjærelsestegnet, 1 Kor 7, 18. Slaven skal forbli slave, 1 Kor 7, 21. Selv om det her ikke dreier seg om absolutte befalinger for de to siste gruppers vedkommende, er det i alle tilfeller mere enn et ønske fra Paulus' side. Nå kan det være grunn til å legge vekt på at Paulus ser seg nødsaget til å komme med regler i disse saker. For jødekristne i alle fall skulle de være selvsagte. Dette viser at man har forstått Paulus og likevel misforstått ham ved å trekke uriktige konsekvenser av hans utsagn.

Det er nemlig ikke slik at Paulus trekker hva han har sagt om evangeliets suverenitet, om alles likhet og enhet i Kristus tilbake, når han lar jøden være jøde, slaven slave og kvinnen underordnet. Tvertimot bekrefter nettopp disse utsagn hva vi ovenfor har fremhevet om evangeliets frie råderett i menighetene. Stedene er nemlig å forstå

som en grenseoppgang for å bevare og verne det paulinske sola gratia. Vi skal se på enkelte steder som gir oss ytterligere forståelse av hvorledes evangeliet bestemmer kirkens ordninger.

1 Kor 7, 17–24 gir Paulus det råd eller den regel at man skal forbli i den stand[37] man hadde ved opptagelsen i menigheten, da man ble kalt. Slaven slave, den omskårne omskåret og grekeren uomskåret. Men hva er motiveringene? For det første denne: Disse ting har gjennom evangeliet mistet sin gamle betydning, 1 Kor 7, 19; Gal 5, 6; 6, 15. De er religiøst sett likegyldige i den forstand at de ikke avgjør et menneskes status overfor Gud, 1 Kor 12, 13; 11, 11; Gal 3, 28. Hva det nå kommer an på, er å gjøre Guds vilje, 1 Kor 7, 19, eller som nøyaktig samme sak uttrykkes Gal 6, 15: å være en ny skapning. Hverken omskjærelse eller forhud har noen betydning lenger. Men Paulus vil at man skal beholde sin stilling og bruker som ytterligere motiv: man skal ikke bli menneskers slaver, 1 Kor 7, 24. Hvilket betyr: man skal ikke trekke den konsekvens av evangeliet at man må fjerne religiøse og sosiale ulikheter for å få del i den kristne likhet. Det betyr bare å lage nye lover, sette nye betingelser for frelsen. At slaven som slave er likeverdig med den frie mann, viser nettopp evangeliets suverenitet. — Nok en sak må her tilføyes. Det dreier seg i 1 Kor 7, 17–24 ikke om en ny kristelig vurdering av slavens status i sin alminnelighet. Det dreier seg om hans liv i menigheten, om hans kristelige adferd, peripateíto, v. 17. Derfor ser vi at Paulus ikke kommer med et absolutt krav om at slaven skal forbli slave, selv om han aller helst vil det. Det må her gjelde det samme som gjelder i spørsmålet om ekteskap og avholdenhet, 1 Kor 7, 1–7: noe påbud vil ikke Paulus gi, for det kommer an på hvilken charisma den enkelte har, v. 7.[38] Det betyr selvfølgelig ikke at disse ting i seg selv under alle omstendigheter er charismatiske. Men det betyr at de kan bli det, om nemlig de betegner den status Gud vil et menneske skal utføre sin tjeneste i menigheten i. Dermed blir også i denne sammenheng evangeliet eller nåden det avgjørende synspunkt.

Der er en stor bevegelighet og dynamikk i de praktiske konsekvenser for det kristne liv Paulus trekker av evangeliets suverenitet. 1 Kor 7, 12–16 behandler Paulus problemet blandingsekteskaper, det vil si ekteskaper mellom medlemmer av menigheten og ikketroende. Paulus krever ikke at disse ekteskap skal bestå, eventuelt

med begrunnelsen at de er innstiftet av Gud. Man er ikke bundet i disse ting, v. 15, hvis den ikke-troende part vil skilles. Motiveringen for å opprettholde et slikt ekteskap angis alene ut fra dette at den ikke-troende helliges gjennom sin partner, v. 14, det vil si at vedkommende skal bli frelst, v. 16.[39] Men ekteskapet kan oppløses, hvis den fred Gud har kalt menigheten til å leve i, ikke kan opprettholdes, v. 15. «Fred» er her mere enn motsetning i ekteskapelig strid og krangel. «Fred» er den tilstand som tjener til menighetens oppbygning, som også Rom 14, 17 ff. viser. Det kommer altså igjen an på hva som tjener evangeliet. — Paulus konkluderer sin lange utredning om ekteskap og ugift stand 1 Kor 7, 37 f. med å si at enten man gjør det ene eller det annet, kan det være rett. Det gjelder bare at ingen hindring eller verdslig bekymring må få ødelegge gudsforholdet, v. 32 ff[40]

Enda et viktig motiv må i denne sammenheng berøres. Hele utredningen i 1 Kor 7 er sett på bakgrunn av parusiforventningen. Når Paulus ikke vil trekke sosiale konsekvenser av evangeliet, slik som korinterne gjør, er det nettopp ut fra parusien. Tiden er begrenset, sier han, 7, 29, og bruker dette som motiv for sine anvisninger. Det dreier seg nemlig i slavens vedvarende slavestand ikke om en stoisk likegyldighet overfor tingene, men om vissheten om Herrens snarlige komme, som bringer den endelige forløsning og totale forandring av denne verdens «skjema», 7, 31. Noe eskatologisk svermeri finnes der ikke hos Paulus, som 1 Kor 7, 29 f. viser. Men om Paulus på mandag forkynner Kristi komme på onsdag, har det visse konsekvenser for tirsdag. Intet av det som skjer i menighetens liv, må få hindre det som er viktigst: det nemlig som hører Herren til, 7, 32.

Nok et eksempel skal vi ta med. 1 Kor 9, 19 ff. taler Paulus om at han er blitt for jødene som en jøde og for grekerne som en greker. Han betoner selv at han i en viss forstand ikke er noen av delene; han er en ny skapning, fri i Kristus. Likevel tilpasser han seg såvel jøder som grekere. I sammenhengen tales der om det vanskelige problem for menigheten som oppsto i forbindelse med avgudsofferkjøttet. Paulus gir frivillig avkall på sin frihet fra skikker og sedvaner og bøyer seg for de svakes livsførsel. Grunnen angir han v. 22: evangeliet, nemlig for å vinne mennesker, for ikke å legge anstøt som hindrer troen. Grenseoppmerkingen har altså igjen evangeliet som

motiv. — Det samme synspunkt har vi 1 Kor 9, 1–12. Paulus gir avkall på sine apostolske rettigheter, in casu at menigheten skal underholde ham. Der finnes en eneste grunn for dette: at der ikke skal legges noen hindring i veien for evangeliet, v. 12.

IId. Det kan nå være på sin plass å se litt nærmere på kvinnens stilling, for å se om de synspunkter som er fremhevet ovenfor, også kommer til anvendelse i dette tilfelle.

Gjelder det for slaven at han på tross av sin frihet i Kristus skal forbli slave, så gjelder det for kvinnen at hun på tross av sin likerett skal forbli underordnet mannen. 1 Kor 11 og 14 forteller at korinterne — i alle fall kvinnene — har grepet Paulus' tale om likestillingen og praktiserer den på sin måte.[41] De kaster sløret og taler i gudstjenesten. Resultatet er bråk, rot, splid og usømmelighet. Paulus griper inn og gir sine anordninger i denne sak. I 1 Kor 14 — ved siden av 1 Tim 2, 11 hovedstedet for debatten om de kvinnelige prester — gir Paulus den befaling at kvinnene hverken skal tale eller stille spørsmål under gudstjenesten.[42] Han begrunner det imidlertid ikke ved at «embetet» ikke er for kvinner.[43] Riktigere ville det være å si at kvinnene stilling her motiveres ut fra kravet om orden og sømmelighet i menigheten.[44] Men her finnes et dypereliggende motiv, som ikke trekkes frem i debatten.[45] Stikkordet for anvisningene i 1 Kor 14 er det samme som det som er grunnleggende for den apostolske virksomhet som helhet, oikodomé,[46] 14, 3. 5. 12. 26. Sammenhengen med evangeliet er det overflødig å belegge nærmere. [47] Nå er det sammenheng mellom orden/sømmelighet og oikodomé. V. 34 hører inn i avsnittet v. 26–36. Paulus omtaler her den orden der må være under menighetens gudstjeneste. De ulike nådegaver som her omtales, v. 26, har som forutsetning den orden og gjensidige underordning, som gjør det mulig for den enkelte å tjene menigheten med sine spesielle gaver. Orden er forutsetningen for at menighetens «oppbygning» overhodet skal kunne skje. Derfor er det ikke bare kvinnene som skal tie. V. 26: Om der ikke er noen som kan tyde tungetalen, skal den som har denne gave, tie, fordi han ikke oppbygger menigheten. V. 30: En som profeterer, skal tie, hvis en annen i menigheten får en åpenbaring. Denne holdning karakteriseres også som «underordning», v. 32. Profeter underordner seg under hverandre, fordi menigheten gjennom deres

tale, taushet og underordning oppbygges. Nå merker vi oss her brukes nøyaktig de samme begreper for å «tie» og å «underordne seg» som når det gjelder kvinnene. Man kan ikke skille v. 33–36 fra v. 26–32. Det vil si: det er ikke mulig å legge en annen motivering til grunn for kvinnens holdning enn den vi har for de andre i menigheten. Deres underordning er her ikke primært bestemt av underordningsforholdet til mannen, men av underordningen under Åndens ledelse av menigheten. Det ser vi tydelig derav at Paulus, for å styrke sin begrunnelse tilføyer: *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.* Underordningen som loven — det vil i sammenhengen si GT — påbyr, er et nytt argument i sammenhengen (*καὶ*, også loven). Paulus føyer en ny begrunnelse til den egentlige: oikodomé. Altså: sømmelighet, v. 36, den felleskirkelige sed, v. 34 og 36, loven, v. 34, har alle samme hensikt og begrunnelse, nemlig å tjene menighetens oppbyggelse, evangeliets fremme.

Konklusjonen for kapitel 14 gir seg klart. Også her gjelder evangeliets suverenitet. Fordi ordningene skal tjene menighetens vekst og oppbygning, skal kvinnen tross sin likerett tie i korintermenighetens gudstjeneste. Ellers hindrer hun evangeliet.

Når det gjelder Paulus' syn på kvinnene, kan man lett konstatere at apostelen på dette punkt er en del mere kategorisk enn når det f. eks. gjelder hedningenes og slavenes stilling. Om slavene heter det, som vi så ovenfor, at de kan bli fri, selv om Paulus heller ser at de forblir slaver. Om kvinnene heter det at de skal være underordnet. Dette begrunner Paulus 1 Kor 11[48] ikke med menighetens oppbygning, men ut fra en hel rekke andre argumenter: en skapelsesmessig rangordning[49], v. 3, sed, skikk og sømmelighet, v. 4–6. 13, naturen, v. 14 og endelig i mannens særlige gudlikhet, altså skaperordningen, v. 7.[50] — Vi skal se noe nærmere på dette siste, ettersom dette stedet i forbindelse med diskusjonen om kvinnelige prester spiller en stor rolle.

Det dreier seg i sammenhengen om hvorledes kvinnen skal opptre i gudstjenesten.[51] Kvinnene skal bære slør, når de profeterer, v. 7, som et tegn på sin underordning under mannen. Likheten mellom mann og kvinne, Gal 3, 28; 1 Kor 12, 13; 11, 11–12, opphever ikke den skapelsesmessige forskjell som kommer til uttrykk i underordningen. Paulus vil ikke at man skal trekke sosiale konsekvenser av

likestillingen, erstatte evangelium med emansipasjon. Det overmåte viktige og interessante i vår sammenheng er imidlertid at kvinnens underordning ikke betyr at hun skal tie, men at hun skal ha et dekke, et slør, når hun taler i den offentlige forsamling.[52] At kvinnen kan tale i menighetens forsamling betviler Paulus altså ikke, 1 Kor 11, 5. Kvinnene har, eller rettere: kan ha samme gave og fullmakt til å opptre som mannen har, jvf. Acta 2, 17 og 21, 9. Det fremste charisma, profetien, 1 Kor 14, 1 tilhører ikke bare det ene kjønn. Kvinnens underordning hindrer henne altså ikke i å utføre en funksjon i menigheten, det vil si: å forkynne.[53]

Konklusjonen for kap. 11 er da denne: Paulus motiverer kvinnens underordning ikke ut fra evangeliet, men ut fra en skapelsesmessig forskjell mellom kjønnene. Men denne forskjell kan ikke hindre Guds suverene og frie nådes makt i menighetens liv, for også kvinnen kan forkynne. — Det som er et problem, er forholdet mellom 1 Kor 11 og 14. Hvordan man enn snur og vender på tekstene, er det ikke til å komme forbi at den forkynnelse i gudstjenesten som forbys kvinnen i den ene sammenheng, tillates henne i den samme menighets gudstjeneste i den annen.[54] Viktigere er dog å bli klar over de teologiske motiver i tekstene. Og de samstemmer i dette, at kvinnene kan forkynne.

IIIa. Det spørsmål som naturlig nok reiser seg i forbindelse med det paulinske syn på apostolat og menighetstjeneste, er dette: hvordan kan en tjeneste legitimeres, hvordan kan den for menigheten fremstå med guddommelig autoritet? Til en viss grad er spørsmålet et moderne problem: hvordan unngå svermeri og subjektivisme? Men fordi Paulus måtte kjempe for berettigelsen av sitt apostolat, for å bli anerkjent som apostel, finnes også et svar på dette problem. Altså: hvorved legitimerer apostelen seg? La oss begynne med de negative momenter, hvorledes apostolatet ikke legitimeres.

For det første: Paulus gir aldri noen beskrivelse av sin kallelse. Om Damaskusopplevelsen er det Lukas, ikke Paulus som har fortalt. Paulus angir ikke på noe sted Damaskushendelsen som det grunnlag som skal legitimere hans apostolat for menigheten.[55] Han gir altså menigheten ingen profetvisjon.

For det annet: Paulus beretter 2 Kor 12, 1 ff. at han har fått gud-

dommelige åpenbaringer. Det skjer for å vise at han er sine motstandere totalt overlegen også i slike ting. Ettertrykkelig betoner han at disse åpenbaringer ikke ligger til grunn for hans apostelautoritet. Menigheten henvises til hva de kan se og høre av ham: evangeliet forkynt i hans ord og i hans svakhet, hvorved Kristi kors forkynnes.[56]

For det tredje. Som nevnt kan Paulus påberope seg jødiske fortrinn, og det i langt sterkere grad enn sine motstandere. Men her gjelder ikke bare at disse ikke kan legitimere hans apostolat, men at de betyr at han svikter evangeliet og forkynner loven, om han bygger på dem. Om sine motstandere som påberoper seg slike fortrinn, sier han skarpt at de forkynner et annet evangelium, 2 Kor 11, 4.

For det fjerde: Paulus har ikke noe anbefalingsskriv, noe «embetsbrev» fra urmenigheten, 2 Kor 3, 1 ff. Også her står han i en annen stilling enn sine konkurrenter. Paulus avviser slike anbefalingsbrev.[57] Han har nemlig et annet. Og dermed går vi over til den positive side av saken.

IIIb. Noe bevis i streng forstand for sin apostelrett hverken kan eller vil Paulus levere. Han står i samme stilling som sin oppdragsgiver: han må tros.[58] Men det er ingen tro ut i løse luften, intet svermeri. Menigheten gis et kriterium til å prøve med. I sitt oppgjør med galaterne gir Paulus et skarpt uttrykk for den målestokk både han selv og menigheten skal rette seg etter: «Om jeg selv eller en engel fra himmelen forkynner dere et annet evangelium enn det vi har forkynt, han være forbannet». Det evangelium som hersker over apostelen, det han har forkynt, legitimerer apostolatet. Paulus anklager korinterne fordi de tar imot og hører på et annet evangelium enn det han selv har gitt, 2 Kor 11, 4. I 1 Kor 3, 10 ff. nevner Paulus at grunnlaget en gang for alle er lagt, Jesus Kristus, korsfestet og oppstanden, det er evangeliet. Alt som ellers forkynnes og læres, må vise sin rett overfor dette grunnlag. — Det er klart at der er et dialektisk forhold mellom menighet og apostel. Apostelen er den opprinnelig givende, gjennom ham kommer evangeliet, grunnlaget. Men i og med at menigheten har fått dette, har den selv fått del i Kristus. Man kunne si: den blir myndig. Apostel og menighet har samme cháris. Derfor blir det ingen «enveiskjøring». Apostelen for-

maner, irettesetter og prøver menigheten på grunnlag av evangeliet. Menigheten skal prøve apostelens rett og opptreden på nøyaktig samme grunnlag. Forståelig kan dette bare bli, så lenge man er klar over at det er Kristus selv som handler gjennom evangeliet.

I sammenheng med dette hører utsagnet 1 Kor 3, 2 f. hvor Paulus sier at hans anbefalingsbrev er menigheten selv. Videre kan han si at menigheten er seglet, ekthetstegnet for hans apostolat. Når man ser nærmere på 1 Kor 3, 2 f., finner vi at anbefalingsbrevet er evangeliet som det tros i menigheten.[59] Det betyr altså: anbefalingsbrevet er evangeliet slik det er tilstede og virker i menigheten. Slik er Gud selv, fordi han handler i evangeliet, et vidne på hans apostolats berettigelse. Dette henger igjen sammen med at det er Gud som har gitt apostelen oppdraget og virkeområdet. Gud sendte ham til Korint, 2 Kor 10, 13.

IVa. Antydningsvis og i omriss skal vi forsøke å se hvorledes tingene ligger an i andre nytestamentlige skrifter. Vi skal hovedsakelig beskjeftige oss med pastoralbrevene, ikke fordi disse er de viktigste til å forstå urkirkelig menighetsordning,[60] men fordi de spiller en stor rolle i diskusjonen om de kvinnelige prester.

Det vil ikke være riktig å gå rett på 1 Tim 2, 11, hovedstedet for omtalen av kvinnens plass i menigheten. Det ville være å sette bisak foran hovedsak. Først og fremst gjelder det å bli klar over hvorledes menighetens ordninger er sett og motivert.

Det typiske for menigheten i pastoralbrevene — karakterisert av en annen tid og en annen situasjon enn de paulinske brev — er at den står som bevarer av og garant for den sanne og rette lære, 1 Tim 1, 10; 4, 6. 13; 6, 3; 2 Tim 2, 2; 3, 10; 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1; 9 f. etc. Det gjelder for menigheten og de tjenester som finnes i den, at man uten endringer overleverer den forkynnelse man har mottatt, 2 Tim 3, 10, jvf. 1 Tim 1, 10. Menighetens ordninger blir derfor også bestemt av det å bevare det opprinnelige budskap. Vi kan notere en viss overensstemmelse med Paulus ved at budskapet også her rykkes inn i sentrum av forståelsen av «embetet». Paulus fremstår som den egentlige representant for det kristne budskap, 1 Tim 1, 12–16. Hans apostoliske tjeneste, v. 12, skildres som i de ekte Paulusbrev: Guds nåde og barmhjertighet, lik evangeliet, har Gud

først vist overfor Paulus, forat han derved skulle bli istand til å være apostel, 1 Tim 1, 12–16; 2 Tim 1, 9. Det er dette budskap som overgis Timoteus 1 Tim 1, 18[61]; 2 Tim 1, 9 og ikke det apostolske oppdrag eller «embete».

Nå kan man ikke sette pastoralbrevene på linje med de paulinske. For det første tilhører Paulus for pastoralbrevenes miljø fortiden, en forgangen epoke. I pastoralbrevene dreier det seg om tradisjon og lære på en ganske annen måte enn hos Paulus. For det annet kjennetegnes deres situasjon av kampen mot vranglæren og en falsk forkynnelse. Selvfølgelig kjenner også paulusbrevene til dette, men ikke i samme målestokk og ikke på samme plan.[62] Fremfor alt dreier det seg om en kamp mot den fremstormende gnostisisme, 1 Tim 6, 20 — 1 Tim 5, 13; 2 Tim 3, 6.[63] I denne kamp påberoper man seg ikke i første rekke «embetet», men det budskap som er overlevert fra apostelen. Som beskyttelse mot vranglæren og oppløsningen setter man altså ikke institusjonen som institusjon, men institusjonen så sant den er bærer av det opprinnelige budskap. For det er ganske tydelig at vi i pastoralbrevene har en tendens bort fra den paulinske forståelse av charismene i retning mot et kirkelig embete. Det vil si: Den personlige av Gud suverent skjenkede charisma, blir forstått som noe som tilligger oppdraget som institusjon, se 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6. Enda er det ikke tale om noe fastlagt embete. De ulike tjenester i menigheten har ingen rettslig autorisasjon.

Det uforandret bevarte budskap er altså hovedsaken. Nå noe nærmere om kvinnens stilling, altså 1 Tim 2, 9–15. Temaet er her ikke kvinnens forhold til lærefunksjonen i menigheten[64], men hennes stilling i sin alminnelighet, i gudstjenesten, i lærefunksjonen og i hjemmet.[65] Den underordning som her påbys, gjelder ikke bare slik at kvinnen skal underordne seg mannen som embetsbærer, men hun skal underordne seg mannen i sin alminnelighet. Det går med all ønskelig tydelighet frem av 1 Tim 2, 12b: hun skal ikke herske over mannen.

Ikke mindre viktig er å gjøre klart for seg motiveringen for dette. Det dreier seg her ikke om et «Herrens bud»[66], hvilket er høyst påfallende. Om der har eksistert et alment kjent Herrens bud i forbindelse med kvinnens underordning, er det utenkelig at det ikke være tatt med her. Det dreier seg heller ikke om en henvisning til

at det kirkelige «embete» ikke er overdradd kvinnen, slik begrunnet f. eks. at Kristus bare valgte menn til sine apostler. Heller ikke finner vi noen begrunnelse ut fra kirkelig sed. Motiveringen er hentet fra skapelses- og syndefalls-beretningen: Adam ble skapt først; derfor skal han herske over kvinnen. Og Adam ble ikke narret av slangen, men kvinnen lot seg bedra og syndet.[67] Mens oppdraget til å forkynne og lære og det i enkelte tilfeller å tie ellers begrunnes ut fra evangeliet, finner kvinnens plikt til å tie i forsamlingen her sin begrunnelse ut fra ganske andre teologiske motiver.

Som grunnlag for prinsipielle overveielser gjelder for det første for menighetsordningen i pastoralbrevene at det apostolske budskap skal overleveres uendret. For det annet forbys — som et ledd i kvinnens stilling i sin alminnelighet — kvinnene å forkynne. Fra det nytestamentlige vidnesbyrd om at Gud alene og suverent gir sin gave, hvilket igjen betyr at der ikke finnes noen tjeneste i kirken som kan forbys noe medlem av menigheten, har vi på dette ene sted et unntak.

b. Vi skal se litt nærmere på Apostlenes Gjerninger. I lange tider hersket den oppfatning at menigheten i Jerusalem var bestemt av en rettsorden i motsetning til de pneumatisk karakteriserte paulinske menigheter.[68] På tross av de forskjeller som kan noteres mellom de to størrelser, holder dette neppe stikk. Ser man på det bilde Lukas i Acta gir av urmenigheten og av hele den urkristne kirke,[69] er ikke de ulike tjenester og institusjoner samt deres kompetanse det avgjørende i oppfatningen av kirkeordningen. Disse tjenester er ikke satt i et organisk og organisatorisk forhold til hverandre.[70] Selve hovedordet, det som avgjør menighetens ordninger, er for Lukas Ånden. Menigheten er hos Lukas først og fremst sett som en misjonerende menighet, en menighet på vandring[71] fra Jerusalem til Rom, 1, 8. Ånden leder misjonsverket, velger misjonærene, sender dem og er den bestemmende faktor i menighetens liv, 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2.4; 16, 6 f. etc. Ånden driver kirketukt og bestemmer menighetsanliggender og -avgjørelser, 5, 3.9; 15, 28; 20, 28; 21, 4 etc. Ånden er gitt til alle menighetsmedlemmer, til alle døpte[72], 2, 38 f.; 9, 17; 10, 44 ff.; 11, 16 f.; 15, 8 f.; Ånden er ikke, for å bruke et lite vakkert ord «Amtsgeist» i den forstand at den bare gies gjennom embetsbærere, se f. eks. 9, 17 ff; 10, 44; 19, 2 f.[73] Lukas regner med ord-

nede menigheter, men — som de anførte steder viser — enhver disippel kan døpe, og hverken håndspåleggelse eller åndsutgydelse er en bestemt embetsrett.

Dermed er det klart at enhver døpt står i denne kirke på samme linje. Dette viser seg også tydelig i den rolle profetien spiller i Acta. Fremfor alt er nemlig Ånden forstått som profetiens Ånd.[74] Profetene har en viktig og vesentlig funksjon i store menighetsavgjørelser, 11, 27 ff.; 13, 1 ff.; 15, 32; 21, 9.10 ff. Her gjør vi den iakttagelse at kvinnen har den samme gave og fullmakt som menn, det vil si: de kan ha og har profetiens ånd, hvilket 2, 17 prinsipielt og 21, 9 i in actu viser. Kvinnelige profeter har altså vært i virksomhet, og det har tydelig nok ikke dreiet seg om personlige vidnesbyrd i lukkede forsamlinger.[75] Hvorfor kvinnene så lite omtales i slike menighetsfunksjoner er en sak for seg.[76] Her skal bare det praktiske og prinsipielle forhold klarlegges.

Den gave og fullmakt, som gis den døpte uansett kjønn, kommer ikke i betraktning overfor apostolatet. Det henger selvfølgelig ikke sammen med at apostolatet er forbeholdt menn — om hvilket der intet sies. Det henger ganske enkelt på det lukanske syn på apostolatet. For Lukas er urkirkens epoke en tid sui generis[77]. Derfor er apostelkallet en engangsforeteelse, som ikke kan settes på linje med noen senere tjeneste i kirken. En nærmere undersøkelse av det lukanske apostelbegrep, viser at problematikken mann- kvinne er saken uvedkommende. Apostelen er et vidne om Jesu Kristi oppstandelse, 1, 22. Det som kvalifiserer for denne gjerning, er at man har vært øyenvidne til Jesu jordiske virke, 1, 21. De 12 er skilt fra alle andre øyenvidner ved Jesu utvelgelse av dem og det umiddelbare samkvem med ham etter hans oppstandelse, 1, 2 f. Derfor kan det for Lukas selvfølgelig ikke eksistere noen fortsettelse av apostolatet.

Endelig skal et typisk trekk ved Actas syn på kirkeordningen omtales uten at vi kan gå nærmere inn på saken. — Det kan ved første blikk virke noe forvirrende at Acta, som det synes, om hverandre kan nevne de ulike tjenester i menigheten uten at de settes i et bestemt og avgrenset forhold til hverandre, apostler, eldste, profeter, diakoner, biskoper. Eksempelvis omtales 11, 30 uformidlet de eldste uten at man blir klar over hvordan deres forhold til apostlene som menighetsledere er. På samme vis omtales profetene. På den ene

side kan menigheten overta jødiske institusjoner og ordninger, som f. eks. de eldste. På den annen side skapes nye ordninger. Dette henger sammen med synet på den «vandrende menighet», på evangeliets frie løp som stiller menigheten overfor nye situasjoner. En ny situasjon krever en ny ordning. Slik oppstår etter Acta diakonene, 6, 1 ff. På samme måte utsender menigheten i Antiokia, ledet av Ånden, Paulus og Barnabas som hedningemisjonærer, 13, 1 ff. — Ulike former lever side om side. Snart er det menigheten som helhet som bestemmer, snart kommer apostlene og de eldstes autoritet til uttrykk, eller en apostels alene. Dog holdes det hele sammen av synet på den misjonerende menighet, som, ledet av Ånden, «vandrer» med evangeliet fra Jerusalem til Rom. Evangeliet er absolutt, ordningene relative.

V. Til slutt en konklusjon med henblikk på den foreliggende debatt.

Rent negativt kan sies: Det er umulig ut fra NT å finne holdbare grunner for å nekte kvinnene å være bærere av et presteembete. Ikke engang på grunnlag av et fundamentalistisk syn lar dette seg gjøre. Man kan f. eks. gå ut fra et forbud mot at kvinnene skal tale i menigheten og trekke den konklusjon at dette også må gjelde for embetet. I så fall må man se bort fra steder som 1 Kor 11, 5 og Acta 21, 9, som faktisk viser at kvinnene har talt i urkristne menigheter. Man må videre se bort fra alt Paulus sier om Guds suverene nåderett over de charismatiske gaver og Actas tale om Åndens gave til alle. Endelig må man være konsekvent og bruke NT som lovbok, det vil si som ordningsregel i detalj for kirke og samfunnsliv, hvilket turde være problematisk, for ikke å si umulig. — Om man vil legge underordningsmotivet til grunn for en ordning av embetet, støter man på det faktum at NT gir anvisninger for hvordan dette motiv skal komme til uttrykk, når kvinnen taler, det vil si: når hun i nytestamentlig forstand innehar et «embete», 1 Kor 11, 5. Underordningen hindrer henne ikke i å forkynne.

Positivt sett gir NT klar beskjed om hva som er det avgjørende i ordningen av det kirkelige embete: evangeliets primat og suverenitet. Om evangeliet får fritt løp, er det kritiske spørsmål som alltid må rettes til våre ordninger. Også tradisjonen, uansett hvor gammel eller fast

den er, må underordne seg evangeliets kritikk. På dette grunnlag må også spørsmålet om kvinners adgang til presteembetet avgjøres. For de som står positivt til en slik ordning, er det viktig ikke bare å kunne konstatere at intet er til hinder for den, men også å kunne svare på spørsmålet om det tjener til evangeliets fremme. Dette svar er allerede gitt. Lenge har kvinner utøvd de funksjoner evangeliet påbyr: forkynnelse og undervisning, som lærerinner og misjonærer. De har vist at kirken ikke kan klare seg uten den. Kvinnenes innsats på misjonsmarken kommer i relieff, når man tenker på at NT i første rekke er et misjonsdokument.

Å nekte kvinner å inneha presteembetet, hvis oppgave det er å tjene evangeliet, kan bare bety at man nekter å bekrefte det oppdrag de allerede lenge har utført. Dermed blir embetet noe annet og mindre enn evangeliets redskap og tjener.

For evangeliets renhets skyld nekter Paulus kvinner å tale i en bestemt situasjon.

For evangeliets nødvendighets skyld har kirken forlengst latt kvinner utøve apostelens funksjoner.

For evangeliets frihets skyld må vi idag la kvinner få anledning til å inneha presteembetet. Slik uttrykker vi nå perpetua voluntas evangelii.

NOTER:

[1] En kritisk gjennomgåelse av hovedsakelig svenske og norske bidrag til debatten er gitt av N. A. Dahl, Kvinnelige prester? i *Årsbok för Kristen Humanism*, 1959, s. 129–142, litteraturfortegnelse s. 142. Senere har S. Aalen levert to artikler: «Eksegese til spørsmålet om kvinnelige p-ester», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* (*TTK*), 1960, 1 s. 4–21 og 2, s. 81–96; fortegnelse over litteratur utover den Dahl behandler s. 5, note 1. — Å notere er for norske innleggs vedkommende O. Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», *Kirke og Kultur* (*KoK*) 1960, 8, s. 453–477 og L. Aalen, «Kvinnelige prester — dogme eller adiaforon?» *KoK* 1960, 5, s. 285–298. Begge behandler spørsmålet hovedsakelig under systematisk-teologisk synsvinkel. — Den lille bok av B. Skard, *Contra kvinnelige prester*, består av en bearbeidelse av artikler tidligere trykket i dagspressen.

[2] Også S. Aalen behandler i sine to artikler (se forrige note) vesentlig «kvinnetekstene» 1 Kor 14 og 1 Tim 2. I sine prinsipielle overveielser, s. 90 ff., kommer han inn på problemet om deres relevans

for diskusjonen. Han finner den deri at disse tekster taler om det kirkelige embete, s. 91 f., og i dette at det senere kirkelige embete må forståes som en «partiell fortsettelse av apostolatet», s. 94. Om dette nedenfor. — Langt svakere eksegetisk sett og mindre gjennomført er de svenske eksegeters bidrag; se den skarpe kritikk hos N. A. Dahl, op. cit. s. 133 ff.

[3] Utover den litteratur som er anført av H. Greeven i «Religion in Geschichte und Gegenwart» (*RGG*), oppl. 3, b. 2, sp. 1070, jvf. av norske bidrag D. A. Frøvig, *Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv efter Det Nye Testamente*, Festskr. til Menighetsfakult. 25 års jubileum (*For Lære og Liv*), 1933, s. 114 ff.; L. Brun, *Kvinnens stilling i urkristelig misjon og menighetsarbeide*, i *Hvor Herrens Ånd er der er frihet*, 1950, s. 140 ff. og min bok *Imago Dei*, Göttingen 1960, s. 298 ff.

[4]. Foruten den litteratur H. Conzelmann fremhever *RGG*[3] I, sp. 337 til forståelse av dette punkt må særlig nevnes E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zürich 1959, spesielt s. 154 ff. samt register til stikkord «Amt»; E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im NT*, i *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, s. 109–134.

[5] Så fra norsk side fremfor alt B. Skard, op. cit., hvor han tar sitt utgangspunkt i apostolatet. Det samme gjelder de teologer som er medarbeidere i verket *Kvinnan och Ämbetet enligt Skriften och bekännelsen*, Sthlm. 1958; hertil Dahls kritikk, op. cit. s. 134 ff.

[6] G. Wingren, *Kyrkans ämbete*, Lund 1958, har satt inn nettopp på dette punkt og har skapt klarhet.

[7] Det kan være på sin plass å nevne at den berømte diskusjon mellom Harnach og Sohm føres videre idag, og at synspunktene fra den opprinnelige diskusjon fremdeles behersker problematikken. Se R. Bultmann, *Theologie des NT*, 1954, s. 441 ff.

[8] Se hertil nedenfor s. 16.

[9] Jvf. E. Schott i *RGG*[3] *I*, sp. 337 ff.

[10] E. Schweizer, op. cit., s. 28–44; 67–79; 80–94.

[11] Aposteltittel bærer i NT en hel rekke utover de 12, se foruten de steder det brukes om Paulus Acta 14, 14; 1 Kor 15, 7; 2 Kor 8, 23 etc.

[12] Til de ulike apostelbegrep i NT E. Schweizer, op. cit., s. 176 ff.; K. Rengstorf, art. *ἀποστέλλω κτλ.* i *Theol. Wörterbuch* 1, s. 421 ff.

[13] Hertil Matt 19, 28; Luk 22, 30: De 12 skal sitte på 12 troner og dømme Israels 12 stammer. Der er altså her bestemte eskatologisk-apokalyptiske forestillinger som bestemmer 12-tallet. Se Schweizer, op. cit., 22 f.; 42; H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede*, Luk 22, 21–38, 1957, s. 51 ff.; N. A. Dahl, *Matteusevangeliet II*, s. 237 ff.

[14] Det er hermed tenkt på den bruk av «kjød» hos Paulus hvor det betegner den menneskelige sfære overhodet, den som ikke i seg

selv er syndig, men hvor det syndige består i å sette lit til dette istedenfor til Gud. Motsetningen til sarks blir da Christòs Jesoús, se Fil 3, 3 f.; Gal 3, 3; Rom 2, 29; — 2 Kor 11, 18; Rom 8, 4.12 etc.

[15] Kap. 10–13 er en apologi for Paulus' apostelrett, hvor han uavlatelig sammenligner seg med sine motstandere, som bestrider hans apostolat, 10, 12 ff.; 11, 5–15. 21–23; 12, 11.

[16] Ansatser til en slik forståelse kan man finne i pastoralbrevene 1 Tim 4, 14 og 2 Tim 1, 6, se også Acta 6, 6; 13, 3, jvf. E. Käsemann, op. cit., s. 127 ff. — Fullt utviklet er tanken om at charisma er bundet til embetet først i etternytestamentlig tid.

[17] Jvf. G. Sass, *Apostelamt und Kirche*, 1939, s. 38.

[18] Apostelen skilles fra alle andre bare på grunnlag av hans oppdrag som menighetsgrunnlegger, det vil si: som den som først og fremfor andre er betrodd evangeliet.

[19] Å ha en charisme vil for Paulus ikke si noe annet enn å ha del i nåden og ånden. Men ved charismene rettes blikket mot den enkeltes spesielle og individuelle delaktighet i nåden, slik at denne gir seg uttrykk i de ulike tjenester i menigheten, Rom 12, 6; 1 Kor 7, 7; 12, 4.9. 28 ff. Til sammenhengen charis-charisma Rom 5, 15 f. (6, 23); 12, 6; ånd og charisma 1 Kor 12, 4.6.7.11. Den ene Ånd kommer til uttrykk i de ulike tjenester. — Der er ingen prinsipiell forskjell mellom «embetsbærer» og legmann i paulinsk teologi. De ulike funksjoner i menigheten utvikler den ene Guds Ånd og den ene nåde, Rom 12, 6 ff.; 1 Kor 12, 4 ff.: profeti, diakoni, helbredelse, tungetale etc. — Til charisma-begrepet det siste arbeide: E. Käsemann, op. cit., s. 109 ff.; litteratur ellers hos E. Schweizer, op. cit., s. 98, n. 377; s. 164 ff.; G. Stählin i *RGG*[3] *II*, sp. 1636.

[20] Se Käsemann, op cit., s. 117 ff.

[21] Dette er ikke et trekk som bare finnes hos Paulus. Også i den synoptiske overlevering er kallelsen til tjeneste nåde, Luk 5, 8–10; Mark 2, 14–17; Matt 10, 9. Se hertil også Lukas i Acta 14, 26; 15, 40; 14, 15. I johanneisk teologi er tjenesten en resultat av Jesu tjeneste. Joh 13, 36–14, 6; den benådede er dyktiggjort til vidnetjeneste, 21, 15–23.

[22] Vaticanus og en del andre tekstvidner av mindre verdi leser her charán = glede.

[23] Jvf. de steder som ovenfor er anført s. 00.

[24] Se S. Aalen, op. cit., s. 15 ff.; hertil E. Schweizer, op. cit. s. 176 ff.

[25] E. Käsemann, op. cit., s. 119 ff.; R. Bultmann, *Theol. d. N.T.*, s. 443 ff.; fremfor alle er det K. Holl, som ovenfor Sohm har pekt på at charismatikerens ord har en autoritet som skaper orden og tradisjon, *Der Kirchenbegr. d. Paulus im Verhältnis zu dem d. Urgemeinde, Sitz. ber. d. preuss. Akad.* d. Wiss., 1921, s. 920 ff.

[26] Til kritikk av Harnachs sondring mellom charismatiske (religiøse) og administrative tjenester i menigheten E. Schweizer, op. cit., s. 165 ff.

[27] Det eneste sted hvor det prinsipielt forbys kvinnene å forkynne er 1 Tim 2, 11, se nedenfor s. 16 f. Til 1 Kor 14, 34 se s. 11 f samt note 42. — Om kvinner som utfører dåp i oldkirken W. Nauck. *Die Tradition und Character des* 1 *Joh*, *Wiss. Unters. z. NT* 3, 1957, s. 164.

[28] F. eks. E. Molland, *Das paulinische Euangelion*, 1934, s. 94 ff.; G. Friedrich, art. *εὐαγγέλιον*, *ThWB* 2, s. 731; R. Asting, *Die Verkündigung im Urchristentum*, 1939 s. 338, 425; E. Käsemann, «Die Legitimität der Apostel», *ZNW* 41, s. 48; H. v. Campenhausen, «Der urchristliche Apostelbegriff», *Stud. Theologica I*, 1947, s. 110 etc.

[29] Til sammenhengen omvendelse-oppdrag E. Schweizer, op. cit., s. 163.

[30] Hertil R. Asting, op. cit., (note 28), s. 335 ff.

[31] Se min bok *Imago Dei*, s. 194 ff.

[32] S. 173–197.

[33] Til sammenhengen mellom nyskapelsen i dåpen og utsagnene om mann–kvinne, trell–fri, Gal 3, 28; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11; se *Imago Dei*, s. 231–56; 298 f.; 309 f.

[34] S. Aalen, s. 91 benekter dette, ut fra den i og for seg riktige betraktning at disse steder ikke omhandler kvinnens og mannens oppgave i menigheten. Men betraktningen er bare riktig så lenge man overser nåde- og evangeliebegrepets betydning for de urkirkelige tjenesters struktur og den klare sammenheng omvendelses-oppdrag.

[35] Jvf. *Imago Dei*, s. 292–312 og S. Aalens innvendinger i *TTK* 2, s. 91 f., note 57 og s. 122.

[36] Til loven som en del av «kjødets» sfære, se *Fil* 3, 3 ff. og *Gal* 3, 1 ff.; jvf. E. Schweizer, art. *σάρξ* *ThWB* 7, s. 129 f.

[37] Til denne oppfatning av ordet *κλῆσις*, 7, 20, se H. Lietzmann, *An die Korinter*[4], s. 32 f. og K. L. Schmidt, art. *καλέω*, *ThWB* 3, s. 492 f., spes. note 1.

[38] E. Käsemann, *Amt und Gemeinde*, s. 114 ff. Innvendinger mot en slik forståelse H. Lietzmann, op. cit. (note 37) s. 30.

[39] Til forståelse av stedet H. Lietzmann, op. cit., s. 30 med ytterligere diskusjon og litteraturangivelser s. 176 f.

[40] Viktig er i denne sammenheng at Paulus ikke kan gi noe bud om at korinterne skal leve på samme måte som han selv hva det ekteskapelige forhold angår, 1 Kor 7, 7, fordi den enkeltes charisma er bestemmende, se note 38.

[41] Se *Imago Dei*, s. 293 ff.

[42] Spørsmålet om v. 34–35 er sekundære i sammenhengen kan man ikke gå så lett forbi som S. Aalen, op. cit., s. 5 f. Han avviser

denne mulighet med henvisning til at v. 33b i så fall ville bli hengende i luften. Men dette halvvers kan også forståes som avslutning på det foregående. — Faktum er at v. 34–35 av en rekke håndskrifter av verdi settes etter v. 40, fordi man merker at versene ødelegger sammenhengen, slik D, C, minuskel-håndskriftet 88, oversettelsene it og arm samt Ambrosiaster. Fremfor alt er v. 34–35 vanskelige ved siden av 1 Kor 11, 5, hvor den forkynnelse tillates som i v. 34–35 forbys, og det i samme menighet. De mange kunstferdige forsøk på å fortolke 11, 5 om vidnesbyrd, ikke-offentlig forkynnelse etc. ville man overhodet ikke ha falt på, hvis det ikke var for v. 34–35. Det er ingen tvil om at v. 34–35 er lett forklarlige ut fra senere kirkelig praksis, mens 11, 5 umulig kan være det. Til forskere som holder versene for en senere randbemerkning, J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Gött. 1910, s. 342; W. Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, Gött. 1917, s. 146; H. Mosbech, *Første Korinterbrev*[2], Kbh. 1950, s. 230 ff.; E. Schweizer, op. cit., s. 185, n. 783; W.-D. Marsch i *RGG*[3] II, sp. 1071. — Selv om meget taler for at v. 34–35 er senere innskudd, dreier det seg imidlertid bare om sannsynligheter, og vi foretrekker å la 1 Kor 14, 34–35 og 1 Kor 11, 5 stå uutjevnet ved siden av hverandre, se nedenfor s. 00.

[43] Denne motivering finnes hos de teologer som er medarbeidere i verket *Kvinnan och ämbetet*. Noe forsiktigere S. Aalen, op. cit., s. 91 f. Se den skarpe kritikk mot Gärtner, Lindroth og Reicke hos N. A. Dahl, op. cit., s. 134 f. hvor han stiller det betimelige spørsmål hva slags embete det her egentlig skulle dreie seg om. — I forhold til utsagnet i 1 Kor 11, 5, hvor Paulus forutsetter at kvinnene profeterer, må etter enkeltes oppfatning derfor *λαλεῖν* i v. 34 ikke være enhver for for tale, men stå synonymt med *διδάσκειν*. Det dreier seg da i v. 34 altså om at kvinnene ikke har fått det apostoliske oppdrag å forkynne og lære i den offentlige forsamling. Dette hevder bl. a. Gärtner og Giertz uten å føre noe bevis. S. Aalen, op. cit., s. 13 ff. forsøker å underbygge dette ved å henvise til Ef 5, 18 ff. og Kol 3, 14 ff. Han betrakter disse steder som «paralellkontekster» til 1 Kor 14, 26–35 og henviser til at de samme begreper går igjen alle steder i forbindelse med en omtale av gudstjenestelivet. Hans hovedargument er dette at *λαλεῖν* i Ef 5, 19 i Kol 3, 16 erstattes med *διδάσκοντες*. Ergo må også *λαλεῖν* 1 Kor 14, 34 være å forstå på samme måte. — Det er vanskelig å forstå at Aalen skulle ha levert noe som helst ytterligere bevis for at *λαλεῖν* betyr den «læremessige tale» i 1 Kor 14, 34. Selve ordet *λαλεῖν* har en hel rekke betydninger i NT, hvilket enhver konkordans viser. Når det gjelder ordets bruk i 14, 34 ligger det unektelig nærmest å se på v. 35, som viser at til kvinnenes *λαλεῖν* hører også det å stille spørsmål i menighetens offentlige forsamling. Hvordan man da kan få det til å bety «lære» i meningen

«embetsmessig lære» på grunnlag av helt andre sammenhenger, er ikke lett å forstå. Om man her skulle gå inn på Aalens «paralellkontekster» og bruken av dem — det reiser jo en rekke spørsmål —, må det likevel være selvsagt at bruken av en eventuell tradisjon hos Paulus må ledsages av spørsmålet: hvorledes gjør Paulus bruk av en slik tradisjon. Og det er hevet over tvil at Paulus ikke bruker *λαλεῖν* i v. 34 som *διδάσκοντες* i Kol 3, 16, hvilket ovenfor er påvist.

[44] Så N. A. Dahl, op. cit., s. 138, 134, 137; K. Stendahl i *Kvinnan, samhället, kyrkan*, Sthlm. 1958, s. 157, 162 f.

[45] S. Aalen, op. cit., s. 8 finner motiveringen av kvinnens plikt til å tie i henvisningen til hennes underordning under mannen, v. 34, jvf. 11, 3. Men Aalen stiller ikke her spørsmålet hvorfor Paulus i denne sammenheng påbyr kvinnens underordning under mannen, v. 34, jvf. 11, 3, det vil si: han behandler ikke spørsmålet kontekstmessig, plassen innenfor avsnittet v. 26–36.

[46] Moderne forståelse av oikodomé, «oppbyggelse» er preget av pietismen hvor ordet betyr dyrkelse og fremvekst av den enkeltes indre, åndelige liv. NT's språkbruk er bestemt av at oikodomé ikke gjelder den enkeltes indre liv, men menighetens. Menigheten er både objekt og mål for oppbyggingen. Derfor er hos Paulus oikodomé dette at mennesker vinnes for evangeliet, Rom 15, 20 f. Stedet viser, v. 20, se og 1 Kor 14, 3–26, at oppbyggelse og forkynnelse, in casu apostelvirksomhet, er synonymer. Sammenhengen oikodomé- apostelgjerning er tydelig også 2 Kor 10, 8; 12, 19; 13, 10 — 1 Kor 3, 10–15, jvf. Gal 2, 18. Apostelfullmakten er gitt til oikodomé. Til begrepet Ph. Vielhauer, «Oikodome», Heidelberg 1939; P. Bonnard, *Jesus-Christ edifiant son Eglise*, 1948; G. Friedrich, «*Erbauung*», *RGG*[3] *II*, sp. 538 f. og O. Michel, art *οἰκέω ThWB* 5, s. 122–162, spes. s. 140–150, her med ytterligere litteraturangivelser.

[47] Se O. Michel, op. cit., s. 142 ff.

[48] Til fortolkningen av stedet se mitt arbeide *Imago Dei*, s. 202–312.

[49] H. Greeven, art. «Frau», *RGG*[3] *II*, sp. 1069 forklarer opphopningen av argumenter: «Die lange Reihe der Argumente .... zeigen, dass Paulus dort nicht eine unabhdingbare Forderung vertritt ...., sondern von den Gegebenheiten ausgehend danach trachtet, das Beste für die ihn anvertrauten Brüder und Schwestern heraussufinden.»

[50] Jvf. *Imago Dei*, s, 298 ff.

[51] Ettersom Paulus 1 Kor 14, 34 forbyr kvinnene å tale, det vil i sammenhengen også si å tale profetisk, v. 29, har en rekke eksegeter villet løse problemet som reiser seg ved at han her forutsetter at hun kan tale profetisk, ved å hevde at det i 1 Kor 11 dreier seg om en annen art menighetsforsamling enn den vi finner 1 Kor 14. Det dreier seg om «andakter i hjemmene», Odland og lignende Prenter; en

lukket nattverdforsamling, Odeberg. Der finnes intet grunnlag som helst i kildene for å anta en forskjell mellom de to gudstjenesteforsamlinger i 1 Kor 11 og 14. Rent bortsett fra at NT ikke kjenner noen prinsipiell forskjell på husmenighet og større menighetsenheter. — Andre eksegeter, som Reiche og Gärtner, løser problemet slik at det 1 Kor 14 dreier seg om «embetsmessig» — offentlig forkynnelse, mens 1 Kor 11 taler om profeti, se ovenfor n. 43. Dette betyr at man må isolere taleforbudet i 1 Kor 14 fra sammenhengen, hvilket er vilkårlig. Til Aalens oppfatning se n. 43. — Fast står at profetien alltid er menighetssak, at den foregår i dennes «offentlige» gudstjeneste.

[52] Til forståelse av Paulus' oppfatning av profetien se G. Friedrich, art *προφήτης*, *ThWB* 6, s. 852 ff.

[53] Profeti er forkynnelse; hertil G. Friedrich, a. a. O., s. 852.

[54] Se n. 42 og 51. — Klart viser sammenstillingen av 1 Kor 11 og 14 at taleforbudet ikke er et ubegrenset, til alle tider og anledninger gyldig og gjeldende bud. 1 Kor 11 innskrenker 1 Kor 14. Se W. G. Kümmel i *Anhang* til H. Lietzmanns korinterbrev-kommentar, 4. oppl., Tüb. 1949, s. 190: «Paulus will die öffentliche Wirksamkeit der Frau möglichst (uth. av Kümmel) einschränken, ohne an die Freiheit des Geistes zu rühren.»

[55] At det ikke legitimerer hans apostolat overfor menigheten, må ikke forveksles med at det er grunnlaget for Paulus' eget oppdrag. Når Paulus trekker frem Damaskusopplevelsen er det ikke for å gi menigheten grunnlag for å tro på hans apostolske myndighet. I 1 Kor 15, 8 er det for å gi et vidnesbyrd om oppstandelsens virkelighet. Gal 1, 11 ff. tjener det til å grunngi hans evangeliums uavhengighet.

[56] Til apostellidelsene forstått charismatisk se 2 Kor 4, 7 ff. og Kol 1, 24.

[57] Til dette se *Imago Dei*, s. 176 ff.

[58] Jvf. Rengstorf, op. cit., s. 75.

[59] Til dette sted se min artikkel: «Til spørsmålet om tradisjonsgrunnlaget for apostlenes gjerninger», *NTT* 3, 1960, s. 165 f.

[60] Det er på sin plass å spørre hvorfor Johannes-evangeliet aldri trekkes inn i diskusjonen om de kvinnelige prester. Av dette kan man nemlig lære atskillig om urkirkelig menighetsordning. Mere radikalt enn i noe annet nytestamentlig skrift er her den enkelte kristne sett som «embetsbærer». Her finnes hverken embete eller nådegaver i paulinsk forstand av ordet, men der er en klar sammenheng mellom forkynnelse og menighetsordning, mellom Åndens vidnesbyrd og den måte hvorpå menigheten skal innrette seg. Problemet mann–kvinne i forhold til det kirkelige embete dukker ikke opp, fordi det

er irrelevant i forhold til det som skal bestemme menighetens liv. Se til dette E. Schweizer, op. cit., s. 105–117.

[61] *παραγγελία* som har betydningen «anvisning», «anordning», «befaling» etc. er vel her etter sammenhengen lik «forkynnelse». Se O. Schmitz, art. *παραγγελία*. *ThWB* 5, s. 761, n. 38; W. Bauer, *Wörterbuch*[4] sp. 1116.

[62] Se E. Schweizer, op. cit., s. 70, n. 303, og s. 69 f.

[63] Det siste sted viser at menighetene har hatt problemer med kvinner som var lett mottakelige for vranglære. I denne forbindelse kan det være nyttig å minne om at gnostikerne og montanistene i stor utstrekning gjorde bruk av kvinnelige profeter.

[64] Slik S. Aalen, op. cit., s. 21.

[65] Hvis man med Aalen s. 20 hevder at ingen kirke som ønsker å opptre på skriftens grunn, kan tillate seg å betrakte seg som løst fra en forpliktelse bare med den begrunnelse at denne har sin basis alene i pastoralbrevene, må man samtidig være konsekvent. Hvilket igjen betyr at man må gjøre alvor av kvinnens underordning i sin helhet, såvel i samfunnsliv, ekteskap som i kirkelige ordninger.

[66] Dette gir ytterligere grunn til å fundere over om 1 Kor 14, 34–35 er sekundære, se ovenfor n. 42. For det er meget påfallende om det i forbindelse med kvinnens taushet overfor lærefunksjonen skulle ha eksistert et Herrens bud, som så forfatteren av 1 Tim ikke kjenner eller ikke gjør bruk av. I alle fall viser det faktum at en henvisning til Herrens bud her mangler, at dette ikke har vært noe tradisjonelt ledd. Tydelig viser det også at uttrykket «Herrens bud», 1 Kor 14, 37, ikke hører med til v. 34–35, men står til hele den forutgående utredning om menighetens gudstjeneste.

[67] Til disse tanker se *Imago Dei*, s. 40 f.; 107 ff.

[68] Til dette E. Schweizer, op. cit., s. 32, n. 105; s. 43 med notene 164, 165 og den samme art. *πνεῦμα*, *ThWB* 6, s. 402, n. 462.

[69] De historiske problemer Actas fremstilling byr på, altså i hvilken utstrekning bildet av urmenigheten er historisk korrekt, kan vi her ikke gå inn på.

[70] Til det hele se E. Schweizer, op. cit., s. 60–67.

[71] Jvf. W. Michaelis, art. *ὁδός* i *ThWB* 5, s. 88 ff.

[72] E. Schweizer, *πνεῦμα* (n. 68) s. 407 f.

[73] Jvf. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, 1936, s. 70.

[74] E. Schweizer, art *πνεῦμα*, s. 405 ff.

[75] Se ovenfor s. 12 f.

[76] G. Friedrich, art. *προφήτης*, *ThWB* 6, s. 830 hevder at *προφητεύω* i 21, 9 betyr å ha profetisk gave, å være profet uten at tittelen tillegges kvinnene. Man har tydelig unngått å gi dem denne tittel.

[77] Se H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Gött. 1954, s. 183 ff.

JEG'ET I QUMRANSALMENE

Av SIGMUND MOWINCKEL

Foranledningen til at jeg tar opp dette emnet til en skissemessig behandling, er pastor Holm-Nielsens verdifulle doktoravhandling om disse salmene.[1] Da boken vil bli amneldt i dette tidsskrift, går jeg ikke nærmere inn på den, men tar bare opp et enkelt av de viktige problemer den drøfter, i tilslutning til og under diskusjon med forfatteren. Det følgende bygger på et innlegg jeg hadde anledning til å komme med under doktordisputasen.

Hvordan er «jeg'et», den talende person, i disse salmene å forstå? Efter sitt litterære preg er de stort sett takkesalmer i jegform. De begynner nesten alle med den stående formel «Jeg takker deg, Herre» (*'odĕkå 'ădonay*); dertil slutter seg så begrunnelsen «fordi du har», eller «du som har» osv. Mer eller mindre klart inneholder denne begrunnelsen, likesom de bibelske salmer, en «fortelling» om den talendes opplevelse, om nød og trengsler som Gud har fridd ham ut av, eller: vil fri ham ut av, om den frelse han har erfaret, eller: venter å erfare. Fortellingen om nøden har klagesalmens preg, også for så vidt som forfølgelser og forsmedelser fra visse fienders side er et ofte gjenvendende tema. Hele fortellingen får preg av et vitnesbyrd, som den talende avlegger. En slik salme kan iallfall stundom «artsmessig», efter sin litterære karakter, ligge meget nær opp til de bibelske enkeltmannssalmer, likesom billeder og vendinger og tanker i stor utstrekning er lånt fra disse — eller om man foretrekker å si med Holm-Nielsen: representerer den samme litterære stiltradisjon som disse. Et klart eksempel er 1QH V 5–19.[1]

Spørsmålet om i hvilken grad trengsler og redning i den enkelte salme hører en opplevd fortid til, og i hvilken grad de også varer ved i nutiden, og frelsen derfor løper ut i den eskatologiske frelse, skal jeg her la ligge. At begge deler foreligger, tør holdes for sikkert — det gir jeg Holm-Nielsen og før ham f. eks. B. Otzen[3] rett i. Her skal bare jeg'et drøftes.

Det umiddelbart nærmestliggende svar på spørsmålet er naturligvis: dikteren selv. Men dermed er ikke saken avgjort. For problemet henger sammen med et annet like viktig: til hvilket formål er disse salmene diktet? Det er det samme problem som har vært drøftet når det gjelder de bibelske salmer: privat lyrikk eller gudstjenestediktning? Like så naturlig som det var for den eldre kritiske salmeforskning ganske enkelt å gå ut fra det første alternativ som noget en ikke engang behøvde å drøfte, like så alminnelig er det i løpet av det siste halvhundre blitt å gå inn for det annet. Å vise at dette er riktig, har vært et av formålene med mine *Psalmestudien I–VI*.

Hvis nu også Qumransalmene er ment som gudstjenestesalmer, så kommer spørsmålet om jeg'et i en annen stilling. Det kan da ikke ikke uten videre identifiseres med dikteren. Det kan nemlig tenkes at dikteren har ment å legge diktet i munnen på en annen,[4] eller på en flerhet av andre personer. Han taler da i hvert fall også på vegne av en større krets. Hvad der sies eller antydes om dennes ytre omstendigheter, eller de opplevelser, tanker og følelser som han lar de enkelte av denne uttrykke i diktet, kan man ikke uten videre gå ut fra passer også på ham selv personlig. De kan tenkes både å si mer, men også mindre enn han selv står for. Hvordan er i så fall forholdet mellom dikteren og jeg'et?

Her er imidlertid enda et moment å ta med i betraktningen, nemlig det vi ellers kan vite eller slutte oss til om senjødisk salmediktning innenfor bestemte engere kretser og dermed om forholdet mellom dikterens jeg og den krets han henvender seg til.

Den senjødiske salmediktning, slik vi kjente til den før Qumranfunnene, og dens «plass i livet» har vært undersøkt både av Ludin Jansen[5] og meg[6]. Vi har her åpenbart å gjøre med en litteraturart, som både innholdsmessig og formelt knyttet seg meget nær til den gamle kultsamlediktning, men som er blitt dyrket først og fremst i de lærdes kretser og ikke har nogen reell sammenheng med tempel-

kultusen. I en ikke liten del av denne diktningen, særlig i de såk. Salomosalmer, er det klart at dikteren gjør seg til talsmann for en større krets, hele det «sanne Israel», og ikke sjelden like frem legger diktet i munnen på Jerusalem eller de frommes krets. I andre tilfelle, f. eks. i Ben Sira's takkesalme, er det like tydelig at «jeg» er Ben Sira' selv og foranledningen av rent personlig art, selv om nok situasjonen kan ha vært en slik som samtidig også rammet andre enn ham.

Men også i slike tilfelle synes der å ha vært en intim rapport mellem dikteren og hans åndelige omgivelser — selvsagt i grunnen, da de færreste diktere skriver bare for skrivebordsskuffen —, en rapport som gjør at dikteren har visst seg som en typisk representant for kretsen og dens ideer, opplevelser og følelser. Der er meget som tyder på at kretsen har bestått av «skolen», d. v. s. av visdomslæreren og den krets av disipler og venner som har flokket sig om hans undervisning. I denne undervisning har salmediktningen også vært et element, forsåvidt som disse «vise» og lærde følte seg som profetenes arvtakere og dermed som inspirerte vismenn; men til «profetene» hørte for datidens teologi også David og Asaf og de andre gamle salmediktere, og diktning, både visdomsdiktning og salmediktning, gjaldt også for dem som et naturlig og selvsagt utslag av inspirasjon. Å kunne forme en bønn, en takksigelse eller en religiøs betraktning i den gamle «hellige» stil var i sig selv både et bevis på inspirasjon og lærdom og et fromt gudvelbehagelig verk.

Ikke sjelden er nu denne diktning av formanende art eller inneholder et formanende element — noget som fra gammel tid var karakteristisk nettopp for takkesalmen. I takkesalmen har den takkende (dikter) så å si sin krets omkring sig og slutter sig sammen med den. Der er således grunn til å tro at når f. eks. Ben Sira skrev en personlig takkesalme i anledning av at han var blitt berget ut av en eller annen nød og fare, så skrev han den også for å foredrage den i kretsen av sine elever og venner, i «skolen». Det blev på samme tid en andaktsstund og et ledd i undervisningen: slik skulde en takkesang lages og formes.

Skal vi kalle en slik samling en gudstjeneste? Det forekommer meg at den ikke ligger langt borte. Der er åpenbart en sammenheng mellem synagogen og visdomsskolen. Jeg skulde anta at det vilde være nyttig

om spørsmålet om Salomosalmenes særlige miljø og hensikt blev tatt opp til ny undersøkelse i lyset av det Qumransalmene kan lære oss.

I alle fall viser det vi kan si om den før kjente senjødiske salmediktning, at vi også må regne med den mulighet at Qumransalmene på en eller annen måte har vært tenkt og brukt som gudstjenestesalmer.

I

Det første spørsmålet vi da må ta for oss, er: har Qumransamfunnet hatt sine egne gudstjenester? Jeg gjør da uttrykkelig oppmerksom på at en «gudstjeneste» — jeg kunde også godt si kultus[7] — ikke på nogen måte behøver å være knyttet til et tempel og forenet med nogen slags offerkultus.

Qumransamfunnet hadde brutt med den offisielle kultus i templet og tok ikke del i festene og ofringene. Ikke fordi de skulde ha forkastet offeret i og for sig; det vilde også ha vært merkelig — med deres strenge anerkjennelse av Loven og dens bokstav. Men fordi de holdt det Jerusalemske øversteprestedømme for illegitimt — «den onde prest» — og den Jerusalemske kalender, som festene blev beregnet efter, for å være i strid med både Guds og den kosmiske ordnings lov, og dermed var festene illegitime og ofrene ugyldige. — Dette stemmer i virkeligheten med det Josephus (og Philon) forteller om esseerne[8] — og at Qumransamfunnet var esseisk, er både Holm-Nielsen og jeg og en rekke andre forskere enige om.

Esseerne, sier Josephus, unnlater ikke «å sende gaver til templet», — det var nemlig påbudt i Loven, og den vilde de ikke bryte — «men de yder ikke (*οὐκ ἐπιταλοῦσιν*) ofringer». Josephus føyer til at det var fordi de mente at deres egne «hellige Handlinger» (*ἁγνεῖαι*) var bedre, at «de holder sig borte fra den felles helligdom». Denne rent alment holdte motiveringen «fordi de foretrekker», står for Josephus's egen regning; det han bevidner er selve kjensgjerningen.

Likevel sier Josephus med rene ord at esseerne har sin egen kultus eller gudstjeneste. Sitatet fortsetter nemlig «og yder ofringer (*θυσίας*) hos seg selv» (*ἐφ ἁυτῶν*). Man har diskutert om hvorvidt *θυσίαι* her står bokstavelig, eller om det står i en mer almen omfattende betydning «kultushandlinger» (så f. eks. Mosbech). Det kan her få stå hen;

ikke usannsynlig er det at også dette ordet står for Josephus's egen regning, da ingen uinnviede hadde adgang til esseernes interne møter.

Når det gjelder Qumransamfunnet, kan det ikke være tvilsomt at de har hatt sammenkomster som ikke kan karakteriseres annerledes enn som gudstjeneste (kultus). Der er her ingen grunn til å gå i detaljer.[9] Det kan være nok å nevne at «Disiplinboken» (1QS) gir ritualet for den årlige paktsfornyelsesfest, hvor også de nye medlemmene blev opptatt; men en slik pakt er ikke bare en pakt mellem samfunnets medlemmer, men ifølge den betydning ordet *bĕrit* har både i GT og Q-tekstene, også en pakt mellem Gud og menigheten, altså en gudstjenestlig handling. Likesom gudstjenestene i templet sluttet også den med den ahronittiske velsignelse. — Der er videre tale om bønn ved soloppgang og soleglad, ved nyårs- og nymånesammenkomstene og de andre festtider. Og at festene blev feiret efter Loven, bortsett fra det som nødvendigvis måtte foregå i templet (offer), kan en sikkert slutte av sektens store interesse for den riktige kalender og de rette festtider. «Krigsboken» (1QM) inneholder rituelle bønner for gudstjenestlig samling under den siste avgjørende krig mot «mørkets barn». Det kan også pekes på at samfunnets felles måltider hadde preg av sakramenter — noget som også kan sluttes av Josephus's og andres opplysninger.[10] — At der ved disse sammenkomster også blev lest opp fra de hellige skrifter, kan der neppe være tvil om, så høyt som lov- og skriftstudiet var vurdert og så nøye som det var påbudt.

Det har med andre ord vært gudstjenester som efter sitt vesen lå synagogens og urkristendommens meget nærmere enn de lå tempelkultusen, en ordets gudstjeneste, ikke en offerhandlingens. Men at en seremoni som iallfall liknet en offerhandling, nemlig fellesnytelsen av påskelammet, har hørt med, tør man vel med stor sikkerhet slutte av sektens strenge lovoverholdelse; i Loven var heller ikke påskelammet knyttet til templet, men til hjemmene. Det kan være dette Josephus sikter til, med sine ord om esseernes egne *θυσίαι*. Slik kunde man også tyde funnet av omhyggelig begravende dyreben ved samfunnshuset i Qumran.[11]

Men vet vi noget om hvorvidt der ble sunget, kantillert eller resitert salmer ved disse gudstjenestene? Når det gjelder synagogegudstjenesten i eldre tid – d.v.s. fra 3.årh.f.Kr. av – så vet vi at de bibelske

salmer der ikke blev brukt som sangtekster, men som lesetekster, som et ledd i den regelmessige skriftlesning (som «lectie», ikke som sang). Den spesielle synagogelyrikk som går under navn av *piutim*, og *piut*sangen er først kommet opp i synagogen i 6.te årh. e. Kr.[12] Det melodiske foredrag, kantilleringen, er også forholdsvis sen og kommet opp i forbindelse med skriftlesingen.[13] Og den omstendighet at synagogeforstanderen på Jesu tid kunde be en hvilken som helst lesekyndig jøde om å lese opp teksten, viser vel at kantilleringen den gang enda ikke var kommet i bruk. — Fra synagogegudstjenesten kan esseerne altså ikke ha fått salmesangen.

Derimot vet vi fra Paulus at allerede i urmenigheten hørte «salmer og inspirerte sanger» med til de gudstjenestlige sammenkomster, om enn opprinnelig vel som spontan invividuell ydelse; på det tyder Paulus's «jeg vil lovsynge med ånden, men også med forstanden», og «om nogen av dere har en salme å komme med, en belæring» osv. (1Kor 14:16,26). Salmediktning og salmesang i urmenigheten er der også andre spor av i NT, f. eks. i Joh.-apokalypsen; produkter av urkristelig eskatologisk hymnediktning er Zakarias's og Marias lovsanger hos Lukas.[14] — Skikken *kan* selvsagt være oppstått spontant; men den kan også skyldes eldre forbilleder. Ikke fra synagogen. Men kanskje fra esseerne?

At der nu virkelig har vært sunget salmer i Qumranesseernes gudstjenester, er der flere tegn som tyder på. Disiplinboken avsluttes med et hymnelignende poetisk avsnitt, hvor det nettopp i forbindelse med en omtale av de forskjellige fester, nymåner og andre «hellige dager» bl. a. heter: «Jeg vil love ham med et lebenes offer..... Og i all den tid jeg er til skal Loven være innhugget på min tunge til en lovprisning, og jeg vil med visdom synge frem min lebes offergave. Og all min musikk skal være til Guds ære, og min sitar og min harpe (vil jeg bruke) efter Hans hellige regel, og fløyten vil jeg sette til mine leber efter Hans lovs rettesnor» (1QS X 6, 8f). Dette kan være ment billedlig om den iver og begeistring hvormed den talende vil lære seg utenat og forkynne Guds lov. Men hvorfor da sitaren og harpen og fløyten? De er i hvert fall ikke nødvendige ledd i billedet. Sml. Se 119:108, hvor «min munns frivilligoffer» betyr «(dette) mitt sangoffer», d. e. denne min salme, og muligens andre liknende.[15]

Også skildringen i «Krigen mellem lysets og mørkets barn» (1QM)

er gjennemvevet av hymniske bestanddeler, som på forhånd feirer de ondes tilintetgjørelse og skal synges når lysets barn og de himmelske hærskarer rykker frem mot mørkets barn og vinner sine seire over dem (X 8–XII 5; XII, 10–16; XIII 7–13; XIII 13–XIV 1; XIV 4–18; XVIII 6–XIX–8).[16] Det kan neppe være tvil om at disse hymnene gjenspeiler, kanskje likefrem siterer sanger fra menigheten, og uttrykkelig sies det gang på gang at det er prestene og levittene og folkets høvdinger og hele Israel som skal synge.

Det som slik kan sluttes ut fra Qumrantekstene får en stadfestelse i Philons skildring av «Therapeutene», et asketisk samfunn som i hvert fall har stått esseerne ganske nær.[17] Hver femtiende dag kom de, både menn og kvinner, sammen til en fest, som helt igjennem har gudstjenestens preg. Jeg kan nøye meg med å sitere Bousset: «Sie kamen, wie es scheint, am Vorabend (d. h. mit dem Beginn) des Festes in weisser Kleidung zusammen. Nach einem gemeinsamen Gebet legten sie sich, die Männer rechts, die Frauen links, zur gemeinsamen Mahlzeit nieder. Nach dem üblichen synagogalen Vortrag trugen sie der Reihe nach alte oder neue, selbstgedichtete Hymnen vor. Dann brachten jüngere Mitglieder der Sekte ....den Tisch mit der heiligen Speise (Brot, Salz, Ysop und Wasser). Auf die Mahlzeit folgte die heilige Nachtfeier der Männer und der Frauen, beide unter einem Leiter. Unter Klatsch- und Stampfreigen, bald wechselnd, bald zusammen, sangen die Chöre ihre Hymnen». Og når Philon sammenlikner denne korsangen med den som israelittene under ledelse av Moses og Mirjam stemte i efter overgangen over Sivsjøen, så får det en uvilkårlig til å tenke på de krigerske triumfhymner i Krigsrullen.

Jeg tror at vi efter dette kan hevde med en til visshet grensende sannsynlighet, at salmesang, fortrinnsvis av hymnisk og takkende art, blev brukt ved Qumranesseernes gudstjenester.

II

Den mulighet at vi i Hodajot har å gjøre med gudstjenstlig diktning, er altså fullt ut til stede. Et tvingende bevis for at det er så, kan ikke bli gitt. Men det er klart at spørsmålet om hvad diktenes

«jeg» står for, henger nøye sammen med spørsmålet kultlyrikk eller ikke. Så nøye at de ikke kan behandles hvert for seg.

Men jeg tror det er metodisk riktig å si: hvis jeg'et kan forklares tilfredsstillende under forutsetning av at vi har å gjøre med kultlyrikk, så er dermed begge spørsmål tilfredsstillende besvart, så langt som råd er.

Holm-Nielsen drøfter de to spørsmålene i to forskjellige kapitler, og det må man vel for ordens skyld gjøre. Selvsagt er han klar over at de stadig griper over i hinannen. Men jeg skulde tro det vilde vært en fordel om spørsmålet om disse salmenes formål (gudstjenstlig sang eller ikke) hadde vært behandlet først i stedenfor sist, som hos H.-N. Han er her for bundet av det spørsmålet han stadig stiller under enkelteksegesen: om der er noget i de enkelte salmer som tyder på at dikteren (jeg'et), som flere har hevdet, er den «Lærer i rettferdighet» som har spillet en så stor rolle i samfunnets liv, hvad enten det nu er som stifter eller som reorganisator. H.-N. synes meg å være ensidig interessert i et negativt svar på dette spørsmålet; gang på gang hevder han ved drøftelsen av en salmes «jeg» at dette ikke er nogen spesiell person — «no particular person».

Selve dette uttrykket brukes ikke entydig av H.-N. Snart betyr det at jeg'et ikke trær frem tydelig individualisert og historisk situasjonsbestemt, slik at han kunde f. eks. indentifiseres med «læreren i rettferdighet». Men det betyr stundom også at han ikke er nogen individuell person til forskjell fra andre individuelle personer, men at jeg'et skal forståes «kollektivt», et uttrykk som forf. selv bruker forskjellige ganger, se f. eks. s. 75, sml. «collectively» s. 90. I første tilfelle er jeg'et identisk med dikteren, eller må i det minste med størst sannsynlighet holdes for å være det.

Hvad mener så H.-N. med dette «kollektivt»? Vi leser f. eks. på s. 50: jeg'et «represent(s) the community as a whole and include(s) all its members»; se også s. 184 (om salme nr. 16), s. 188 (om nr. 17); på s. 176 heter det om nr. 15: «the 'I' is simply a matter of style and is not intended to refer to an individual person». — Dette klinger omtrent som Smend's berømte «kollektive jeg» i Salmene, som konkret ikke godt kunde bety annet enn at «jeg» var en bevisst dikterisk personifikasjon, som når et slikt klagende «jeg» stundom legges Jerusalem i munnen. Men Balla og Gunkel har bevist at Smends teori er uholdbar,

selv om de er kommet i skade for å slå barnet ut med badevannet ved å nekte enhver «typisk» betydning av det talende jeg og ved ikke å gjøre alvor av den kultfunksjonalistiske tolkning av Salmene. De sondret altfor mekanisk mellem «jeg» og «vi» og erkjente ikke det som Birkeland (*Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*) klart har bevist, nemlig at i mange salmer er det talende jeg kongen, der som sådan også representerer hele folket (menigheten).

Holm-Nielsen kan ikke fritas for den innvending at han bruker ordet «kollektiv» meget uklart. Når han s. 75 sier: «The psalm (d. e. nr. 7) could equally be described as a collective psalm of thanksgiving, provided that the term 'collective' is not too rigidly distinguished from the individual, as is often done in the case of the Psalms», så er man berettiget til å vente at forf. hadde gitt sin definisjon av sitt begrep «collective». En slik finner man imidlertid ikke i boken.

Nu er der noget meget riktig i forf.s interesse for det «kollektive»; det skal jeg komme tilbake til. Hans uklarhet skyldes bl. a. at han argumenterer ut fra et skjevt alternativ: en «particular person» eller et kollektiv.

At dikteren (jeg'et) ofte taler ikke bare på egne vegne, men også — om enn kanskje ikke uttrykkelig bevisst — på vegne av en flerhet, sine troesfeller, og dermed menigheten som helhet, er noget man ikke kan kommer fra. De lidelser og forfølgelser han taler om, har åpenbart ikke bare rammet ham selv, men også — om enn vel i mindre grad — hans troesfeller. For så vidt har H.-N. tak i noget riktig og vesentlig. Det fremgår bl. a. av de ikke få steder hvor den talende foruten seg selv også nevner «de fattige» (*'æbyonim*), «de fortrykte» (*ɛåniyyim*), som uten tvil betegner menighetens lemmer og kanskje tilmed har vært et slags navn de har brukt om seg selv. — Hvis man nu som arbeidshypostese stillier opp den tese at disse salmene på en eller annen måte har vært tenkt, iallfall brukt, som menighetssalmer — og det tør man gjøre, fordi spørsmålet om jeg'et og om bruken henger intimt sammen —, så vilde det være gagnlig å se seg litt om i gudstjenestesalmens verden overhode.

Man ser da at i de bibelske salmer er det riktignok så at jeg'et — bortsett fra der hvor det betegner kongen — er bestemt til å dekke «Hvemsomhelst», NB ikke i sin abstrakte alminnelighet, men i en bestemt livs- og kultisk situasjon; salmen er laget for å kunne brukes

av og for Hvemsomhelst som der f. eks. skal foretakes rituelle renselser med, og som der i den anledning fremføres en klagesalme av eller for, eller en som bærer frem sitt takkoffer med tilhørende takkesalme. En gang blev vedkommende salme kanskje diktet for en bestemt person, men slik at den også skulde kunne brukes av alle andre i samme situasjon, og derfor med minst mulig markering av det strengt individuelt personlige og mest mulig av det typiske.[18]

Men vi kan la blikket gå videre og se også på den kristne gudstjenestesalme og dens «jeg». Vi kan gripe i fleng og ta f. eks. Kingos «Som den gyldne sol frembryter»:

Ligger jeg i syndens veie,
ligger jeg i armod ned,
ligger jeg på sygdoms leie,
ligger jeg i usselhed,
ligger jeg fortrengt, forhadt
og av verden helt forladt,
skal jeg hus i graven tage —
o, der er dog håb tilbage....
Du til livet mig skal vekke,
det er din opreisnings kraft;
lad kun jordens støv mig dekke,
orme tære al min saft,
ild og vand opsluge mig —
dog jeg dør i tro til dig
at jeg skal til liv opstande
af de grumme dødens lande.

Kingo har med klar bevissthet diktet salmen for at den skulde brukes som menighetsgudstjenestesalme. Men det betyr ikke at dens jeg er et «kollektiv», at «jeg» betyr menigheten, men at hvert enkelt individuelt menighetslem i personlig tro skal kunne gjøre salmens ord til sine egne. For så vidt er dens «jeg» «no praticular person» i nogen slags eksklusiv mening. Men bak dette «representative» jeg står klart nok for alle som kan oppfatte poesi og kristendom Kingos egen jublende troesbevissthet og troeserfaring, og for så vidt er det Kingo selv i egen person vi møter her. Han vet at hans opplevelse og hans tro er typisk — eller iallfall bør være typisk — for alle kristne.

Andre ganger trær det rent individuelle sterkere frem. Lat oss ta Grundtvigs «Hill dig Frelser og Forsoner». Også Grundtvig diktet

sine salmer med full bevissthet om at de skulde kunne brukes som gudstjenstesalmer. Når han i dette tilfelle fortsetter: «Verden dig med torne kroner. Du det ser jeg har i sinde rosenkrans om kors at vinde», så er det dikteren Grundtvig i egen person vi her møter. «Rosenkransen» er nettopp denne salmen selv med dens takke- og lovprisningstone; den har «the particular person» G. og ingen andre — enn si da: et kollektiv — diktet. Men i de følgende strofer (vulgo: «vers») er hans «jeg» like så «typisk» og «representativt» som hos Kingo ovenfor. Alle troende kan — eller bør i det minste kunne, og ønsker å kunne — stemme i med når det heter: «Ak, nu føler jeg til fulde hjertets hårdhed, hjertets kulde»; «dog jeg tror, af dine vunder veld sprang frem til stort vidunder»; «derfor beder jeg med tårer: led den ind i mine årer, floden som kan» osv.; «ja jeg tror på korsets gåde». Alt dette er i høyeste grad individuelt personlig, og tillike typisk og representativt. Enhver kristen kan og vil stemme i bønnen i siste strofe, men likevel vil enhver som vet noget om Grundtvig, føle at bak den står den spesielle person som en gang på foranledning svarte: «Mein Problem ist Leben und Tod».

Eller lat oss ta et eksempel fra den rent subjektive lyrikk, nr. 860 i Landstads Rev. «Å salige stund uten like». Den er sikkert ikke diktet med nogen slags tanke på gudstjeneste eller gudelige forsamlinger, men er likevel tatt med i Landstads Rev. under «Åndelige sanger for hjemmet». Den er blitt til fordi dikteren hadde noget på hjerte, som han måtte ut med, et budskap han måtte gå med. «Johan Halmrast, norsk journalist, d. 1912» står det i forfatterregisteret, og ærlig talt vet jeg ikke mer om ham. Men jeg tror likevel jeg vet adskillig om hans livs avgjørende opplevelse og om den åndelige situasjon som lå bak. Om nærmere omstendigheter vet jeg intet. Men av den måten han forkynner budskapet om at Jesus lever, kan jeg slutte ikke så litet om ham selv. For å få tak i dikteren, må man ikke bare akte på det han hentyder til, men også på måten han gjør det på.

Fra slike iakttakelser kan vi gå tilbake til de bibelske salmer. Enhver jøde vilde kunne samstemme med dikteren av S1 139 i hans eksistensielle bevissthet om alltid og over alt å være for Guds øyne og omsluttet av hans allmakt. Men det er en dikter som har gitt et slikt uttrykk for tanken, og det er berettiget å sette frem spørsmålet hvad

det mon kan ha vært i hans personlige indre eller ytre livsgang som har gjort denne bevissthet så overveldende hos ham og ført ham til å gi den et slikt uttrykk. — En annen sak er, at vi ikke har midler til å svare på det; men spørsmålet i seg selv er berettiget. Dikteren bak jeg'et.

Er nu dette så, da er det også berettiget og nødvendig å komme til Qumrandikteren (eller dikterne) med tilsvarende spørsmål. Og kan disse salmene si oss noget om dikteren personlig og hans omstendigheter, på samme tid som de gir antydninger om at han ikke bare taler på egne vegne, men at hans omstendigheter og følelser og tanker også er representativt typiske, så har man dermed i høy grad styrket hypotesen om at hans salmer også har hatt sin oppgave i menighetens fellesliv, d. v. s. i dens gudstjenster.

Er det så at den samme mulighet er tilstede i Qumransalmene som i de bibelske og de kirkelige, så betyr det at man må akte meget omhyggelig på mulige spor av dikteren selv i jeg'et. Det krever følsomhet, evne til å leve seg inn i diktet — den evne som er hovedsaken i enhver litterær og estetisk kritikk i dette ords rette mening. Men man må også være klar over at man nettopp ved gudstjenestesalmer ikke kan vente å finne altfor meget av spesielle personlige, biografisk-historiske meddelelser og hentydninger. At Qumrandikteren ikke har hatt til hensikt å være autobiografisk, har Holm-Nielsen fullstendig rett i; hans anke mot mange teorier om dikteren, at de hviler på en foreldet salmeeksegeses grunn, er berettigede. For meget av det individuelt-biografiske vilde gjøre diktet mindre skikket som gudstjenestedikt, som alle skulde kunne ta i sin munn. Den gode gudstjenestediktning vil ikke være subjektiv. Man kan så visst ikke lage nogen Kingo-biografi på de forsvinnende få rent personlig-biografiske hentydninger hans salmer inneholder.

Da er der tross alt mer å finne hos Qumrandikteren. Heldigvis viser det seg at H.-N. gjør en rekke reservasjoner, som i virkeligheten velter hans «kollektive» — eller lat meg heller si: ikke-individuelle tolkning av jeg'et, og som viser at det ikke er tilstrekkelig som bevis for denne å peke på at der i denne eller hin salme ikke finnes noget spesielt som kan tyde på en konkret historisk dikter, f. eks. «læreren i rettferdighet». Se f. eks. s. 30 om slm. nr. 2: «Here it (i. e. the 'I') has a more personal nature», nmlg. enn i nr. 1. Naturligvis har forf.

rett i at dette i og for seg ikke er nok til å identifisere dikteren, f. eks. med Læreren; liknende uttalelser også på s. 50, 129, 137 o. a. st. — Men man skal vokte seg for en slik isolerende betraktning og si: her er ikke noget bevis, og her er ikke noget bevis osv.; for hvordan stiller saken seg når man ser alle slike mulige og sannsynlige og endog sikre hentydninger sammen under ett? Kanskje man da virkelig kommer iallfall til et sterkt sansynlighetsbevis.

Problemet er ikke i første rekke: kan dikteren identifiseres med Læreren, men hvad kan vi få tak i angående hans person, bakom det ofte «representative» «jeg»? Om han så kan settes lik Læreren, er et spørsmål nr. 2. Hos H.-N. er det altfor ofte spørsmål nr. 1.

Av slike innrømmelser som den nettopp siterte er der nu mange hos H.-N. F. eks. på s. 89 f om nr. 8: «The psalmist in lines 6, 10–12 seems to draw a distinction between himself and 'thy people'». «It must be admitted that this psalm has its own individuality as compared to most of the others, and that the 'I' of this psalm is singled out in a higher degree than usual». Eller på s. 128 om nr. 11: «It is even more natural in this psalm than in nr. 10 to take the author to be some leading person within the community». — Der er flere eksempler hos forf. enn disse. Og i virkeligheten er der også flere andre steder hvor det trær mer eller mindre klart frem at dikteren virkelig er en bestemt person, som står i en særstilling i forhold til de andre medlemmer av menigheten. Jeg siterer II 13 f, som også er fremhevet av H.-N.: «Du (Gud) har gjort meg til et banner for dem som er utvalgt til rettferdighet, og til en fortolker av visdommen i de underfulle hemmeligheter for å prøve (dem som gjør) sannhet, og rense dem som elsker belæring». Eller talen om «alle dem som er blitt eksaminert av meg, de som er kommet sammen i din (d. e. Guds) pakt» IV 24; «du (Gud) har gjort meg til en far for nådens barn», d. e. medlemmene av samfunnet VII 20. Videre: «Jeg er blit.... til strid og splid for mine venner» V 22f. «Og mennene i min pakt (d. e. mine pakts- og troesfeller) er motstridige og utilfredse både hist og her» V 24f. «Og like til min høye alderdom har du (Gud) oppholdt meg» IX 34. Der kan ikke være tvil om at H.-N.s gjentatte betoning av jeg'ets kollektivitet i høy grad må modifiseres ut fra slike steder — og i virkeligheten vet han det selv.

De ovenstående sitater er bare et tilfeldig utplukk fra salmene;

en systematisk gjennemgåelse av alle de stedene som kan si oss noget om dikterens ytre og indre omstendigheter vilde være meget ønskelig.

Her må jeg også ta frem et enkelt viktig punkt. På s. 285 heter det at når det gjelder forholdet til Gud, så omtales «jeg» på nøyaktig samme måte som medlemmene av samfunnet i alminnelighet. Gud har åpnet hans øre (I 21; VI 8), hans øye (XVIII 19), hans hjerte (fragm. 4, 12). Gud forklarer sin gjerning gjennem det talende jeg og gir ham innsikt i sine mysterier (IV 27; VII 27; XI 4) og i sitt sannhetsråd (VII 26; XI 4, 16). — I virkeligheten er det som her — med rette — sies om «jeg» slett ikke «exactly the same» som det H.-N. på s. 282 har anført om det alminnelige menighetslems forhold til Gud. Går man gjennem de stedene som det der henvises til, så ser man lett at de aller fleste av dem taler om den åpenbaring som Gud gir av seg selv gjennem sitt skaperverk og sine undergjerninger, og som alle troende kan se. Og når der tales alment om at Gud har åpenbaret sin «sannhet» for menneskene, f. eks. i XVIII 13, og gir dem innsikt i sine undergjerninger og sin «sannhet» (X 4; XI 9), så er det riktignok her ikke siktet til spesielle åpenbaringer, men til den objektive, for enhver tilgjengelige sannhetsåpenbaring i Loven. Her som f. eks. i Sal 119 er Guds «sannhet» (*'æmæt*) spesielt Loven, *tôrå*. At også slike steder kan være holdt i jeg-form, er ikke noget bevis for at det ikke er et jeg som taler om hvad spesielt også han har erfaret.

Men ved siden av disse er der også en rekke steder, blandt dem nettopp de som H.-N. henviser til på s. 285, hvor der i jeg-form er tale om at Gud har åpenbaret for denne «jeg» innsikten i sine «mysterier», og til disse jegstedene hører også bl. a. IV 27, som H.-N. tar med blandt de almene utsagn på s. 282. Det er da viktig å bli klar over hvad der ligger i begrepet «mysterier» («hemmeligheter» *râzim*) her. Det kan vel ikke være tvil om at ordet ihvertfall også omfatter innsikten i den rette forståelse av det dypere innhold som ligger skjult i Skriftene (Loven og Profetene), deriblandt også aktualiseringen av profetiene til Qumransamfunnets egen tid som begynnelsen til den eskatologiske tid, den aktualisering som bl. a. både samfunnets profetkommentarer og Danielboken vidner om. Men det er en åpenbaring og en innsikt som ikke enhver kan ha. For så vidt som Gud har gitt samfunnet som sådant del i slik innsikt, så har han selvfølgelig ikke gjort dette

gjennem engleåpenbaringer og skrift på veggen i den offentlige forsamling, men gjennem enkelte utvalgte personer, som skal formidle innsikten videre til helheten. Det har de sikkert også gjort, og for så vidt kan det sies at Gud også har åpenbaret menigheten og dens anonyme jeg'er denne sannhet; H.-N. er også oppmerksom på at forholdet er slik (s. 285).

Men det kan ikke berettige til å skyve den originale åpenbaring av innsikten og visdommen slik i bakgrunnen som han gjør. Når dikteren så ofte og så emfatisk erklærer at Gud har funnet ham, uverdige og urene skapning av leire, verdig til å bli åpenbaret Guds hemmeligheter, så forekommer det meg innlysende at her står vi overfor dikterens og det talende jeg's aller personligste opplevelser. Det talende jeg er seg bevisst at han har opplevet noget særlig og fått en særlig oppgave, og at han i kraft derav kan og skal meddele den frelsende opplysning til «de mange», ja til «alle levende». Man lese gjennem IV 27b–29a eller XVIII 10b–12a for å få et sterkt inntrykk av en personlig opplevelses- og kallelsesbevissthet. H.-N.s argumentering, slik den kommer frem på s. 285f eller i bemerkningen til IV 5–V 4 på s. 90, må i virkeligheten snues om, slik at de tilsynelatende almene utsagn om Guds meddelelser av opplysning til et uverdig jordisk menneske sees og tolkes i lyset av de personlig holdte i jegform: også i de alment holdte utsagn om disse ting tenker dikteren i første rekke på seg selv. Jeg kan, tross H.-N.s innsigelser, ikke se rettere enn at «din (Guds) tjener» i XVIII er dikteren selv, som priser Gud for den åpenbaring som er blitt ham til del, og som han skal være en «fortolker» el. «formidler» (*melis*, egent. «tolk») av overfor «støv», d. e. mennesker av støv, like «som jeg selv» (1. 12). Sml. også IV 27 «ved meg bringer du (Gud) lys til manges åsyn».

At studiet også av Skriften har vært en viktig formidler av den nye innsikt som Gud har gitt dikteren, har H.-N. uten tvil rett i, s. 286f. Men dikterens hentydninger til hvad man kan kalle inspirasjonsgitt innsikt, må efter mitt skjønn tolkes derhen at han, likesom dikteren av Sal 119, i en eller annen form har opplevet at Gud ved sin ånd (VII 6f) på mystisk vis — f. eks. gjennem den meditative opplevelse, se vb. *śiaḥ* I 29; IX 7 (se *NTT* 1960, s. 150ff) — har opplyst ham, så der likesom falt skjell fra hans øyne og han så ting i Skriftene som han før ikke hadde sett. Sml. X 6: «Hvorledes skulde jeg vinne inn-

sikt, om du ikke inngir meg tankene?» — H.-N. er nok oppmerksom på dette, se s. 287. Men han har ikke gjort ordentlig alvor av det.

Er dette blott nogenlunde riktig, så kan man ikke med H.-N. erklære jeg-formen for «only a matter of style». «Jeg» er ikke bare og heller ikke i første rekke den anonyme Hvemsomhelst i menigheten, eller menigheten som udifferensiert helhet; det er i første rekke dikteren selv som den særpregede personlighet han er, og som taler om hvad han selv har opplevet og fått kall til. — Av denne dikterens kallsbevissthet gir H.-N. i virkeligheten et godt bilde på s. 286, og med det stemmer også de mange reservasjoner han har tatt overfor sin egen hovedtese. Man fristes til å tro at der ligger adskillig tid mellem utformingen av kommentaren og de prinsipielle kapitler i bokens siste del.

Når H.-N. ikke har trukket de fulle konsekvenser av sine erkjennelser m. h. t. det individuelt personlige i diktene, så er en av grunnene vel den at han har forsett seg på alternativet: et alminnelig menighetslem eller Læreren i rettferdighet. Men dette er, som nevnt, ikke den primære og vesentlige problemstilling. I virkeligheten inneholder H.-N.s egen fremstilling på s. 285ff alle momentene til en gjendrivelse av skjevheten i hans tese om jeg'et. Se også den meget viktige innrømmelse på s. 326, hvor bl. a. diktenes sterke uttrykk for syndsbevissthet er nevnt: «all are only to be understood if they are based upon the experiences of an individual person».

Det personlig selvopplevede klinger ikke bare gjennem uttrykkene for dikterens særlige «kallsbevissthet», men også i hentydningene til ytre opplevelser som forfølgelser og fiendskap, som i II 34b–35 eller i takkesalmen V 5–19.

Naturligvis er det riktig når H.-N. sier på s. 129, at disse salmene ikke er skrevet «as a record of the community's history and important chapters of it». De er heller ikke blitt til ut fra nogensomhelst autobiografisk interesse. For såvidt er det riktig å advare mot den eldre salmeeksegeses historisme. Qumransalmene vil være uttrykk for lovprisning og takk og bønn i menighetens forsamling; men de er skrevet av en — eller flere? — som også selv hadde særlig grunn til å prise og takke og be, og som ikke har kunnet unngå å la dette sitt personlige jeg prege diktene — just fordi de taler «udaf forfarenhed», for å bruke Kingos uttrykk.

Men det turde være klart at dette personlige, f. eks. hentydningene til personlige forfølgelser og lidelser, ikker er uten sammenheng med hendinger i samfunnets historie, og at man derfor ikke a limine kan avvise alle fosøk på å finne slike indirekte hentydninger til samtidshistorien, selvom man må være enig med H.-N. s. 326f i at man her må vise den ytterste reservasjon.

Er ovenstående i hovedsaken riktig, så vil man også se i hvilken mening det kan være berettiget å tale om et kollektivt element i disse salmene og deres «jeg». Kollektive er de for så vidt som de ikke bare gir uttrykk for dikterens egne ytre opplevelser og indre holdning, men også for så vidt som det dikteren gir uttrykk for av tro, anfektelse, gudstillit, håp, syndsbevissthet og tilgivelsesopplevelse, skjebnebestemthet og befrielseskjensle, sorg og glede osv. — det kan normalt også alle de andre medlemmer av samfunnet istemme og si Amen til, eller de forutsettes å burde kunne det. Opplevelsens primæritet og intensitet var vel svakere hos de fleste av dem enn hos den i en viss mening skapende mester; de andre lever vel, som vanlig, mer på efteropplevelsens og efterligningens plan — og har i tilfelle styrket sin følelse av ringere primæritet ved bevisstheten om å høre til kretsen, «de utvalgte». Også i kirken synger vi mangen en salme med, om hvilken mengen en deltager må si, at det der kan jeg — dessverre — ikke med full ærlighet og frimodighet si om meg selv. Men disse — eller vi — andre har også lov til å være med. Qumrandikteren har vel ikke reflektert over i hvilken grad de andre, enkeltvis og som helhet, har kunnet eller skullet identifisere seg med hans «jeg». Han har diktet fordi han hadde noget å dikte om, noget han skulde ha bekjent for Gud og lovprist og takket Gud for. Og på grunn av det ytre og indre fellesskap som bestod mellem ham og de andre, er han ved sine dikt blitt en ordfører for det som mer eller mindre klart — og vel også: mer eller mindre selvopplevet — rørte seg hos de andre. I allfall i den mening har han vært, eller er han blitt, en ledende skikkelse innenfor sitt samfunn.

Alt dette som her er nevnt, er karakteristisk for alle de overleverte Hodajot, selv om det ikke trær like sterkt frem i dem alle. I den mening tør man si at de stammer fra en enkelt person. Det utelukker ikke at han kan ha fått efterfølgere, og at nogen av salmene kan stamme fra en eller flere av disse. Men vi tør sikkert si at der har vært

en som har gitt støtet til salmediktning i Qumransamfunnet, og at vi møter ham i de overleverte Hodajot.

Og derfor vil jeg også slutte med å si at tross sitt gjentatte «no particular person» har Holm-Nielsen ikke draget grunnen bort under den mulighet at dikteren kan ha vært «Læreren i rettferdighet».

Sigmund Mowinckel.

NOTER:

[1] Svend Holm-Nielsen: *Hodayot. Psalms from Qumran* (*Acta Theologica Danica* Vol. III), Universitetsforlaget i Aarhus, 1960.

[2] Signaturen 1Q betegner de manuskripter som stammer fra den første hulen hvor de første manuskriptene blev funnet; H betegner «Hodajot» = Takkesalmene; V 5–19 kolumne og linjer.

[3] Eduard Nielsen og Benedikt Otzen: *Dødehavsteksterne.* I oversættelse og med noter ved..., København 1959.

[4] Se herom Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, Oslo 1951, s. 392f.

[5] H. Ludin Jansen: *Die spätjüdische Psalmdichtung, ihr Entstehungskreis und ihr Sitz im Leben* (*Videnskap.-Akad. Skr.* II, 1937, No 3), Oslo 1937.

[6] S. Mowinckel: «Den senjødiske salmediktning», *NTT* 1950, s. 1–54. Se også *Offersang og sangoffer*, s. 368–382; «Psalms and Wisdom» i *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (*Rowley-festskrift; Suppl. to Vetus Testamentum Vol.* III), Leiden 1955, s. 205–224.

[7] Se mine artikler «Gottesdienst» og «Kultus» i *RGG*^{3}, og sammenlign Holm-Nielsen, *op.cit.* s. 332ff. En utførligere fremstilling av kultusens begrep og innhold i min *Religion og kultus*, Oslo 1950; tysk utgave (litt revidert) *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.

[8] *Jos. Antiqu.* XVIII 19; *Philon, Qvod omn. pr. lib.* 75. Se H. Mosbech, *Essæismen*, København 1916, s. 263ff. Mosbech tar — egentlig uten å drøfte det nærmere — esseernes avstandtaken fra offerkulten som en prinsipiell forkastelse; men det gir kildene ingen grunn til. Det samme gjør W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. verb. Aufl. herausgegeben von H. Gressmann, Tübingen 1926, s. 461.

[9] Se til det flg. Millar Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, s. 236f; samme: *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, s. 263ff.

[10] Se Mosbech, *op.cit.* s. 244ff.
[11] Se Millar Burrows, *More Light*, s. 23.
[12] Se Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung*, Frankfurt a. M. 1931, s. 280ff.
[13] *ibid.* s. 502ff.
[14] Se min avh. i *NTT* 1950 «Den jödiske salmediktning», s. 39ff; *Offersang og sangoffer* s. 381f.
[15] Se *NTT* 1960, s. 144f.
[16] Krigsrullen er oversatt av Edu. Nielsen i *Dødehavsteksterne*, s. 149ff.
[17] Jeg henviser til Bousset-Gressmann, *op.cit.* s. 465ff.
[18] *Offersang og Sangoffer*, særlig s. 383—403.

PERSPEKTIVISK PASTORALTEOLOGI

Seward Hiltner : Preface to Pastoral Theology (New York, 1958).

Av KNUT ENGER

I

For snart 40 år siden gjorde den amerikanske sykehuspresten A. Boison seg til talsmann for spesialutdannelse av prester for sykehusarbeid o. l. Boison mente at prestene manglet kunnskap og øvelse i elementær psykologi, og at de derved gjorde en rekke feil som ellers kunne ha vært unngått. Man måtte ta hensyn til resultater som ble oppnådd av psyko-vitenskapene (psykologi, psykiatri, psykoanalyse, psykoterapi), og la disse bli stillet i kirkens tjeneste.

Linjen han pekte ut ble etterhvert grepet med entusiasme av de fleste protestantiske kirkesamfunn i USA, og kliniske øvelser er etterhånden blitt en del av utdannelsen ved svært mange av de teologiske seminar, college og universiteter. Med amerikansk optimisme og energi er man åpen for nye metoder, man er ikke redd for å prøve seg frem, og man er villig til å lære av feil. Parallelt med dette er bøker blitt utgitt, og markedet er idag nærmest oversvømmet av litteratur hvor forfatterne har som mål å belyse en eller flere av prestens praktiske gjøremål. Enkelte ting er glimrende, men meget burde vært uskrevet.

To store innvendinger må gjøres mot den praktiske teologi slik man møter den i Amerika. Den første er at psyko-vitenskapene kan gjøre seg til herre over kirken istedenfor å nøye seg med en tjenende stilling. Teologi og lære vurderes ofte ut fra en eller annen psykologisk

skole. Resultatet er at man har oppnådd anerkjennelse fra mange hold innen sekulær-vitenskapelige kretser. Prester har sin plass ved rådsbordet sammen med sosiologer, psykologer o. s. v. hvor menneskets velferd drøftes. Dette er ikke nødvendigvis galt. Men hvis prisen som betales er et fullstendig avsvekket evangelium, et «social gospel», da er prisen for høy.

Den annen invending er at nesten all utdannelse og litteratur i praktisk teologi har manglet helhet og har hatt liten eller ingen relasjon til teoretisk teologi. Betegnende nok har man i de senere årene begynt å spørre: Hva er egentlig praktisk teologi, hva er pastoralteologi? Forgjeves har man måttet lete i amerikanske bøker etter et svar, trass i bokflommen.

For vel et år siden kom omsider det første forsøket på å gi et fyldestgjørende svar. Boken har tittelen «Preface to Pastoral Theology» med undertittel «The Ministry and Theory of Shepherding». Forfatteren, Seward Hiltner, blir betraktet som en av de ledende menn innen protestantisk, praktisk teologi. Han er født i 1909 i Pennsylvania og tilhører den presbyterianske kirke. Sin utdannelse har han fra Lafayette College 1927–31 (B. A.), og fra The University of Chicago hvor han fra Divinity School fikk en Ph. D. så tidlig som 1935. Helt fra ungdomsårene var han interessert i Boisons arbeide. Hans første stilling (1935–38) var generalsekretær for 'Clinical Training of Theological Students', og fra 1938–50 fortsatte han som generalsekretær for 'The Department of Pastoral Services, Federal Council of Churches of Christ in America'. Denne organisasjonen er den amerikanske avdeling av verdenskirkerådet. Siden 1950 har han vært professor ved Chicago-universitetets teologiske fakultet. Hans første bok kom i 1943, «Religion and Health», og senere har kommet bl. a. 'Pastoral Counseling' (1949), 'Self-Understanding' (1951), 'Sex Ethics and the Kinsey Report' (1953), 'Preface to Pastoral Theology' (1958) fulgt av 'The Christian Shepherd' (1959).

Seward Hiltner mener amerikansk pastoralteologi mangler fotfeste. Han hevder at man må ta hensyn til de mange resultater moderne vitenskap har oppnådd i studiet av menneskets personlighet. Det gjøres ikke av de «gamle« systemer, idet ingen av dem har noen hel teori som yder rettferdighet overfor disse resultatene. Videre må moderne forsking kritisk settes i relasjon til teologisk tradisjon. I

boken 'Preface to Pastoral Theology' setter han seg et ikke lite mål: «Påstanden i denne boken er at pastoralteologi er en regulær teologisk disiplin og at den er et resultat av studier i kristen pastoral-ledelse (resulting from study of Christian Shepherding); at den er like viktig som bibelsk eller dogmatisk eller historisk teologi; og at den angår presten i den enkelte menighet like meget som den angår spesialisten».

II

Hiltner påpeker at det historisk sett har vært to helt forskjellige oppfatninger av pastoral-ledelse (shepherding). På den ene side har man lært at alt presten gjør er pastoralt. På den annen side har man pastoral-ledelse som en gjerning ved siden av mange andre. Begge oppfatninger gir impulser og forståelse, men ingen er alene tilfredsstillende. Det pastorale sikte er til en viss grad med i enhver situasjon, men kan bli dominerende der hvor det foreligger et akutt behov. Det er dette Hiltner vil uttrykke med begrepet «perspektivisk»: «shepherding is perspective». I dette ligger at hyrden alltid har en grunninnstilling eller grunnleggende følelse som ikke utelukker andre innstillinger, men allikevel alltid er der. I det «perspektiviske» ligger også relasjonen til en annen person. Presten har en innstilling som gjør at han alltid er klar til å bruke pastoral-ledelse, men den trer i funksjon og blir dominerende i den aktuelle situasjon hvor det foreligger en kontakt med eller et «svar» fra et annet menneske.

Pastoralteologi, fortsetter Hiltner, er det felt av teologisk kunnskap som stiller alle kirkens og prestens funksjoner inn i dette pastorale perspektiv og utleder de teologiske konsekvenser av sine iakttagelser. Pastoral-teologien er således for det første et resultat av undersøkelser man gjør av det 'pastorale perspektiv' i kristen pastoral-ledelse. For det andre vil pastoralteologi ha samme slags selvstendighet som enhver annen teologisk disiplin. For det tredje er pastoral-teologi konsentrert om funksjoner eller operasjoner, til forskjell fra de «logisk-sentrale disipliner'. Med de sistnevnte mener Hiltner det som tradisjonelt kalles de teologiske vitenskaper: bibelteologi, historisk teologi, moralteologi, religionshistorie etc. Eksempelvis

vil man i studiet av Bibelen bruke språklige analyser, arkeologi, paleografi, orientalsk historie og andre midler for å finne den riktige tolking av Bibelen. Hele tiden er Bibelen det 'logiske sentrum'. Pastoralteologien tilhører en annen gruppe av disipliner, en gruppe som har funksjoner og operasjoner som sitt sentrum. Den er ikke først og fremst praksis av noe, men praksis undersøkes reflekterende og fører til teorier. Den er heller ikke bare anvendt teologi. Bibel og læresetninger kan anvendes på livssituasjoner, men også den motsatte prosess kan finne sted! Pastoralteologi er heller ikke det samme som pastoralpsykologi eller pastoralsosiologi, for i pastoralteologi må all kunnskap bli plasert i teologisk sammenheng.

Den vanlige firedeling av de teologiske disipliner — bibelsk, systematisk, historisk og praktisk teologi — er Hiltner imot. Billedlig sett vil han plasere de 'logisk-sentrale' disipliner til venstre i tur og orden. Til høyre vil han plasere de 'funksjons-sentrale' disipliner (ialt tre). Pastoralteologi er således ikke underordnet bibelsk, systematisk eller historisk teologi, men sideordnet — sideordnet ikke med hver enkelt av dem, men med hele gruppen av logisk-sentrale disipliner.

III

Etter dette forsøket på å klargjøre prinsipielt hva pastoralteologi er, bruker Hiltner mesteparten av boken til å beskrive de forskjellige grener av pastoral-ledelse. Også her lanserer han nye begreper. De gamle, nemlig *disiplin*, *trøst* og *oppbyggelse*, finnes ikke hensiktsmessige. Oppbyggelse ble ofte brukt som motstykke til evangelisering, den første for dem som tilhørte flokken, den andre for dem som var utenfor. Videre ble oppbyggelse brukt mere om alminnelig pastoral-ledelse i motsetning til den som ble brukt overfor mennesker i spesiell nød. Men dermed har vi en tve-tydning av ordet 'oppbyggelse'. — Trøst kunne godt fortsatt bli brukt hvis vi hadde beholdt den opprinnelige mening, nemlig 'trøst med mot, trøst med sjels-styrke'. Men med trøst tenker det moderne menneske mere på 'trøst for å falle til ro', uten noen anstrengelse. — Disiplin var opprinnelig å lære eller trene seg selv. Innen kirken ble det snart til å ta vare på

den enkelte og å holde kirken ren. Idag er disiplin stort sett noe annet: Den brukes for å holde orden, men mere for å beskytte barna og kirkens lemmer. Det førstnevnte er organisatorisk og hører under et annet perspektiv (se nedenfor), det andre nærmest synonymt med 'å veilede'.

Tredelingen disiplin, trøst og oppbyggelse bør erstattes med en annen tredeling: *helbredelse* (healing), *støtte* (sustaining), og *ledelse* (guiding).

(a). Helbredelse er dominerende når det hos den som skal hjelpes eksisterer et behov; dette behovet må til en viss grad erkjennes, og det må være en mulighet for å oppnå helhet. Helbredelse er, sagt med andre ord, en gjenopprettelse av et funksjonelt hele som er blitt svekket (impaired). Spør man etter faktorene som er betingelse for en helbredelsesprosess, finnes fire: Defekter (kroppslige så vel som sjelelige), sykdom eller 'invasjon' (bakterier, virus, gift, og hvor en person åndelig sett 'invaderer' en annen), fordreielse (distortion), og bestemmelse.

I primitive religioner var synd og sykdom fast forbundet, men er nå skilt i vår tankegang. Men hvis synd er at mennesket blir fremmed overfor Gud og således ikke oppfyller Guds plan med livet, og at mennesket selv er ansvarlig for dette, da kommer i høyeste grad 'bestemmelse' inn. Eksempelvis kan man peke på en mann som er særdeles overvektig. Årsaken kan være både defekter, invasjon og fordreielse (maten kan få en symbolsk, psykisk mening). Ofte kan mannen ikke selv lastes for sykdommen, og vi vil ikke forbinde den med synd. Men for å bli helbredet vil 'bestemmelse' være nødvendig (legens bud og forskrifter). Å bryte disse bestemmelsene kan vi kalle synd, fordi målet for kristen helbredelse er at både sjel og legeme skal helbredes hvis det overhodet eksisterer mulighet for det. Åndelig helbredelse er for kirken primær. Men vi kan ikke se bort fra at alt helbredende arbeide som foretas av sekulær vitenskap, ofte er betingelsen for at kristen, åndelig helbredelse skal kunne finne sted. Intet som gjøres for mennesket er oss derfor uvedkommende. Det ligger ute i 'feltet' (se nedenfor), og ofte langt fra sentrum, men vi må ta det i betraktning i vår pastoral-ledelse. Det som skjer i 'feltet', kan lede mot det sentrum som for oss er hovedsaken. En helbredelse er bare fullstendig når mennesket blir bundet til Kristus og kirkens fellesskap.

(b). Pastoral-ledelsens annet synspunkt er 'støtte'. I 'helbredelse' vil den totale situasjon ha en mulighet for å bli forandret. Støtte vil finne sted i situasjoner som ikke kan forandres, i hvert fall ikke med det samme. Vanligvis vil støtte-synspunktet være dominerende i situasjoner hvor det har vært sjokk eller tap, eller hvor uavvendelige svekkelses- eller degenerasjons-prosesser er i virksomhet. Som eksempel på det første kan nevnes dødsfall, på det andre når et menneske har fått vite at det lider av uhelbredelig kreft. Det vi vanligvis kan gjøre i første omgang i en slik situasjon er bare å være tilstede, «to stand by». Men ofte vil vi etter hvert være i stand til å hjelpe mennesket til å finne mot i den stilling det befinner seg i.

Støtte må dog aldri være et mål i seg selv. Selv om vi midlertidig bare er i stand til 'å støtte', skal vi ha 'helbredelse' som mål. Sikkert er det riktig at først når helbredelse er vårt primære ønske, er vi i stand til å gi god støtte. Forskjellen mellom de to funksjoner i vår pastoral-ledelse vil derfor være situasjonsbetinget. Deres retning er den samme.

(c). Det tredje synspunktet er 'ledelse'. Bruker vi fortellingen om den barmhjetige samaritan, må vi kunne si at forbindingen av sårene er 'helbredelse', å gi en kopp vann 'støtte', og å ta den sårede til hospital 'ledelse'.

I ledelse har man den enkeltes øyeblikkelige nød for øye. Man bruker ikke tvang, ikke forslag om alternativer, ikke overtalelser eller fortolkninger. I stedet må man finne hva som er latent i den som skal hjelpes, og så trekke dette frem. Ordene så vel som følelsene vil være våre. Men de må finne gjenklang hos mottageren. Hvis ikke, vil alt vi gjør være maktesløst. Han som skal hjelpes er i sentrum. Han må oppdage sitt ansvar overfor seg selv og Gud. Men vi må huske at 'han' kan være en annen i morgen enn han er i dag, for Kristus kan nyskape ham.

En pastoral dirigering og behersking av sjelene er det liten eller ingen plass for. Den katolske sjele-dominering må forkastes så vel av bibelske som av vitenskapelige grunner.

IV

Foruten pastoralteologi er det to andre funksjon-sentrale områder. De er sideordnet og beslektet med pastoralteologi, og er også perspektiviske.

Det ene av disse kalles 'forbindelse' eller'meddelelse' (communicating). Hovedoppgaven er å bringe Guds ord til hjerte og tanke. Ikke bare forkyndelse hører her til, men også opplæring og forståelse av Guds ords forvaltning. Brennpunktet er den frelsende sannhet, men området som dekkes av dette perspektiv er større. Hiltner bruker en 'felt-teori' som best forklares ved et bilde: Hvis man med en magnet påvirker jernspon som ligger på en plate, vil man se at en stor del av sponene blir orientert mot magneten. Det er en kraft som virker i feltet. Ved brennpunktet er kraften størst. Men innflytelsen rekker langt utover slik at vi vanskelig kan si hvor kraften virker, og hvor den ikke lenger er i virksomhet.

Å lage «båser» i metoder for utbredelse av Guds ord er vanskelig, for ikke å si umulig. Men når bare sentrum, brennpunktet, er klart, når vi bare vet hva den frelsende sannhet er, vil vi også vite at all menneskelig kunnskap må og skal rådspørres av hensyn til det lys den kan kaste over menneskets mottagelse av sannheten.

I 'forbindelse' eller 'meddelelse' ligger at vi selvsagt må studere Ordet, men like selvsagt må vi studere mennesket som er ordets mottager, og vi må også studere forholdet mellom ordet og mennesket. Man må f. eks. være klar over at om forkyndelsens karakter er forskjellig overfor forskjellige grupper av mennesker, så er den psykologiske prosess den samme. For dem innenfor troen bruker vi katekétikk, liturgikk, oppbyggelse. For dem utenfor evangelisering, apostolikk, halievtikk («kunsten å være menneskefisker», den sjelevinnende tale og samtale), apologetikk. Men de psykologiske lover for mulighetene til meddelelse er like i alle tilfelle.

Det tredje, og siste, av de funksjons-sentrale områder kalles 'organisering' (organizing), ordet brukt i betydningen 'gjøre til et organ', eller «de prosesser ved hvilke organene — de gjensidig forbundne parter — blir formet, opprettholdt og handler; og derfor også prosessene ved hvilket et legeme blir dannet, opprettholdt og handler.»

Objektet i organisering er felleskapet, Kristi legeme. Ved å studere biologiske fakta om et legemes funksjon vil vi få noe lys over lovene i kirkens fellesskap. Vi vil f. eks. vite at en organisme ikke gror ved vilkårlig tilvekst, men ifølge lover som angår hele legemet; vi vil vite at enhver funksjon er selvstendig, men bare i forhold til hele legemet; vi vil vite at prosessene er de samme hva enten målet er å skaffe likevekt eller det er å møte en trusel.

Innen kirken kan 'organisering' ses fra tre sider: Som oppaling eller veiledning av fellesskapets utvikling; som beskyttelse eller renselse overfor trusler innenfor eller utenfor kirken; som oppgaven å få fellesskapet i relasjon til andre grupper, institusjoner eller stater. Disse er selvsagt beslektet og går til dels over i hverandre, men i gudstjenesten vil det første moment være overveiende, i disiplin og moralspørsmål det andre, i sosialetikk og ekumenikk det tredje.

V

For å gi eksempler og belyse sine påstander, og for å knytte forbindelse med kirkelig tradisjon, har Hiltner brukt illustrasjoner fra dagboken til en presbyteriansk prest, I. C. Spencer. Han levde og arbeidet i Brooklyn i midten av forrige århundre. Ialt skrev Spencer 77 «sketsjer» hvor han mere eller mindre inngående refererer sjelesørgeriske samtaler han har hatt. Spencer var tydelig en prest full av nidkjærhet, og opptatt først og sist med det ene nødvendige, sjelenes frelse. Spencer brukte det vi kan kalle en ortodoks sjelesørgerteknikk. Hiltner påpeker hvor Spencer gjorde galt, men også hvor han var glimrende som sjelesørger. Illustrasjonene er fengslende og gjør at vi aldri finner Hiltners bok tørr og kjedelig.

Seward Hiltners bok er ikke vanskelig å lese. Han fører en lett penn og er ikke redd for å komme med uortodokse påstander. Men det tar tid å assimilere meningen med hva han skriver. I så måte er ikke boken bare for engangslesning. Styrken i Hiltners bok synes å være følgende:

1) Han ser at amerikansk pastoralteologi til dels henger i luften, og gjør et ærlig forsøk på å gi den grunn under føttene.

2) Hiltner har syn for menneskets nød, og pastoral-omsorg er for ham en hjertesak. Han har vide kunnskaper i tidligere generasjoners pastoralmetoder, og han har inngående kjennskap til moderne resultater i psyko-vitenskapene. Folk omkring oss tenker i et «psykologisk språk, og de må lære å se at dette også kan være et teologisk språk». Nye redskaper er gitt oss i forståelsen av mennesket, og kirken må bruke denne forståelse i pastoralteologiens ramme. Han ser at dette ofte glemmes av kirkens mange beundrere av psyko-vitenskaper, og understreker teologiens verdi.

3) Han peker på at pastoralteologi må være systematisk, d. v. s. alle data, både kjente og uklare, må bringes i relasjon til hverandre og til objektet. Som bibelteologi har Bibelen som objekt, kirkehistorien sitt objekt, har pastoralteologien sitt. Hiltner finner dette objektet i pastoral-ledelse forstått perspektivisk, slik den finnes i alle parstorale akter og helt dominerende i enkelte. Ut fra dette har han satt opp systemet med de logisk-sentrale disipliner på den ene side, de funksjons-sentrale på den andre.

Svakheten hos Hiltner er først og sist én: hans utgangspunkt. Andre innvendinger vil tre tilbake for denne. Det er trolig riktig å si at den overveiende del av amerikansk, protestantisk teologi tradisjonelt begynner med menneskets natur, «the nature of man». Her har den fått stor forståelse og innsikt, og det er neppe galt å si at en av årsakene til de amerikanske kirkers omfattende popularitet ligger i dette faktum. Forståelse og innsikt i så måte har stor verdi, men pendelen synes å ha svingt altfor langt ut. Man er avgjort betenkt når man studerer opplæringen i praktisk teologi ved sykehus og institusjoner: Altfor ofte er teologi redusert til et psykoterapevtisk middel som kirken har monopol på. Gjør man teoretiske overveininger, blir teologi og Bibel vurdert fra et psykologisk synspunkt i stedet for det motsatte.

Sa langt man kan se har Hiltner ikke unngått denne faren. Han har tydeligvis forstått noe av spenningen som eksisterer mellom den teoretiske utdannelse av teologiske studenter (Luther, Calvin, Barth, Brunner har stor plass), og den praktiske utdannelsen av dem. Men bare i parentes nevner Hiltner at Gud kan skape noe nytt i mennesket. Igjen og igjen bygger han på det 'naturlige' menneske og de muligheter som ligger latent i det. Meget mere er mennesket selv den

handlende enn Gud er det. Guds ord som et 'tveegget sverd' er glemt. Bibelens lære om menneskets natur synes å være trådt i bakgrunnen. I stedet settes frem 'et moderne syn'.

Dette er en hovedinnvending som gjør at vi leser Hiltners bok med adskillig forbehold. Ikke få teologer har spådd at Hiltners bok vil bli klassisk i pastoralteologi som William James' bok er det i relitionspsykologi. Tiden vil vise om dette er riktig.

Men enten man er enig i Hiltners synspunkter eller ikke, skal vi være klar over at boken blir lest og studert, og har innflytelse i vide kretser. Utvilsomt har boken noe å lære oss, og vi bør lese den hvis vi ønsker å ha noen forståelse av det som foregår på den pastoralteologiske front i den amerikanske verden.

VITENSKAPELIG PRESTEKURS

I anledning av Universitetets — og Det teologiske fakultets — 150 års jubileum i 1961 vil det i dagene tirsdag 29. til torsdag 31. august bli holdt et vitenskapelig prestekurs på Universitetet i Oslo. Foruten et par forelesninger om Det teologiske fakultets historie er det meningen å ta opp til behandling emner av aktuell teologisk interesse. Nærmere opplysninger om kurset, om emner og forelesere, vil bli gitt senere i N. T. T. og i kirkebladene.

LITTERATUR

MARTIN-ACHARD, R.: *Israel et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament.* Neuchâtel 1959. Delachaux & Niestlé. 78 s. (Cahiers théologiques. 42.) Sv. fr. 4,50.

Forfatteren er professor i Genève, og han har i denne lille boken tatt for seg misjonsperspektivet i G. T. Det blir da utvalgte tekster han ser nærmere på, særlig Deuterojesaja, og han konsentrerer også oppmerksomheten sterkt mot Jes. 2:2 ff.

Martin-Achard peker på at folkenes omvendelse er i G. T. sett som Guds verk, og Israels rolle er formidlerens. Det var et eskjatologisk oppdrag det utvalgte folk hadde. Overfor verden bestod dette oppdraget i å gjøre tjeneste for de fremmede folkeslag på en gang som prest, profet og konge, akkurat som Moses hadde gjort i en avgjørende periode i Israels egen historie. Det var den samme tjenesten Israel skulle ha overfor menneskeheten, inntil Gud lot den messianske tidsalder komme (s. 67).

Med den vekt som forfatteren legger på Deuterojesajas forkynnelse, forbauser det noe at han ikke har tatt med Jes. 52:13 — 53:12 i sin gjennomgåelse. Det må bety at han mener at en kollektiv tolkning av dette sentrale Æbæd-Jahve-avsnitt er umulig. Han anfører i en note s. 22 at identifiseringen av Æbæd-Jahve ikke spiller noen rolle ved tolkningen av hans misjonærgjerning, men dermed er det jo desto mer overraskende at ikke kap. 52–53 er utnyttet.

Den lille boken gir en interessant og leseverdig oversikt over hvordan misjonstanken artet seg i gammeltestamentlig tid. Det gjelder selvom en her og der kunne ønske å betone momentene litt annerledes enn forfatteren gjør.

Arvid S. Kapelrud.

SMEND, RUDOLF: *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth.* Tübingen 1959, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 80 s. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. 3.).

Rudolf Smend var et kjent navn i gammeltestamentlig forskning omkring århundreskiftet, og nå dukker en ny forsker av en senere generasjon med samme navn opp. Han har tatt for seg Mose-skikkelsen slik den fremstår i forskningen, siden Heinrich Ewald tegnet sitt bilde av Moses for over 100 år siden. Smend forsøker å systematisere den vrimmel av tolkningsforslag som har vært gitt, og det blit et fargerikt og interessant bilde.

Da det ble klart, særlig gjennom de Wettes og Wellhausens innsats, at kildematerialet når det gjaldt Moses, var svært lite å bygge på, måtte forskerne finne nye veier. De brukte tilbakeslutninger fra senere, bedre kjente tidsperioder, og de prøvde analogier fra andre religioner eller fra Israel. Det er knapt den analogi som ikke er prøvd: mytologisk skikkelse, religionsstifter, reformator, folkeleder, teolog, trollkar, profet, prest, kjarismatisk lederbegavelse osv.

Smend vil forsøke å nå frem til Moseskikkelsen gjennom det han kaller «die verstehende Gesamtschau». Denne tanken har han fra filosofen Karl Jaspers, som har utviklet den nærmere i sitt verk om «Die grossen Philosophen». Den betyr i praktis at man arbeider med de foreliggende tekster, setter seg inn i de kildekritiske synspunkter og lar seg gripe av den virkelighet som Moses levde i. Med visse reservasjoner ser det ut til at Smend hos Martin Buber finner noe av den tolkning han tenker på.

I virkeligheten stiller vel denne boken bare det gamle spørsmål om historieforskningen, dens mål og metode. Og hverken Karl Jaspers eller Rudolf Smend har løst det problemet. Men Smends bok viser på en klar måte hvor tilspisset spørsmålet kan være innen bibelforskningen.

Arvid S. Kapelrud.

AESCHIMANN, A.: *Le prophète Jérémie. Commentaire.* Neuchatel 1959. Delachaux & Niestlé. 248 s. Sv. fr. 9,50, innb. 12,50.

Denne kommentaren til profeten Jeremias bok er skrevet av en fransk protestantisk prest og forsynt med forord av den kjente G. T.-forsker Edmond Jacob i Strasbourg. Den vil gi et bilde av de seneste forskningsresultater når det gjelder Jeremia-boken, og er beregnet for lesere som ikke kjenner gresk og hebraisk. Den gir først en oversikt over tidsforholdene i det 7. årh. f. Kr., og forf. gjennomgår så raskt Jeremias liv. Som seg hør og bør diskuterer han kildene i Jeremia-boken. Han yter her honnør til Mowinckels pionerarbeid i disse spørsmål, men følger ham ikke helt i inndelingen av boken. Han regner

kildene slik: A. Jeremias korte og knappe domsord. B. Det som vanligvis betegnes som Baruks rulle. C. Karakteristiske Jeremia-ord, som Mowinckel har pekt på som en egen gruppe. D. De kraftige orakler mot fremmede folk i kap. 46–51. Også disse er etter forfatterens mening sikre Jeremia-ord. E. Jeremias eskjatologiske ord, kap. 30–33.

Interessantere enn denne oppdeling er hans kommentar til Jeremiaboken. Den fortaper seg ikke unødig i detaljer, men gir gode historiske opplysninger og forsøker å få frem det religiøst sett vesentlige i teksten.

Vi er ikke overlesset med Jeremia-kommentarer, og de som leser fransk uten altfor store vanskeligheter, vil ha glede av denne boken, som er omhyggelig gjennomarbeidet.

Arvid S. Kapelrud.

De gammeltestamentlige Pseudepigrafer. I oversættelse med indledning og noter ved E. Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack, Paul Seidelin. Hæfte 3. København 1958. G. E. C. Gad — Cammermeyers Boghandel.

Det tredje hefte av den store danske oversettelse av de gammeltestamentlige pseudepigrafer inneholder Jubileerboken, oversatt av Bent Noack, og Esajas' martyrium, oversatt av Erling Hammershaimb. Det er den første som utgjør den største delen av heftet, Jubileerboken er jo et omfattende verk. Den er her oversatt fra etiopisk, det er bare på dette språk den er fullstendig bevart. Den etiopiske tekst er oversatt fra gresk og den greske fra hebraisk. Dette siste er nå bevist gjennom funn i Qumran, idet fragmenter av boken skrevet på hebraisk er funnet der.

Jubileerboken er en slags gjenfortelling av innholdet i 1. Mosebok og de 12 første kapitler av 2. Mosebok. Den vil ikke gjøre disse skriftene overflødige, men vil heller utfylle dem med stoff som forfatteren mente burde med. Det gjelder ikke minst kalendarisk stoff, en inndeling av historien i jubelperioder, 50 avsnitt a 49 år fra Adams dager til innvandringen i Kana'an. Her er også nytt stoff av liturgisk og rituell art. Hele skriftet stammer etter Noacks mening uten tvil fra én og samme forfatter. Han har skrevet sitt verk i Palestina et sted, og det fremgår tydelig at det har skjedd i hasmoneernes tid. Noack analyserer seg frem til tidspunktet og kommer til at boken er skrevet i Johannes Hyrkans tid, trolig mellom 128 og 105 før Kr.

Jubileerboken er en viktig kilde til senjødedommens religionshistorie og en vesentlig hjelp når det gjelder å danne seg et bilde av forholdene i hasmoneertiden. Det er derfor all grunn til å glede seg over at den nå er tilgjengelig i en god dansk oversettelse. Skriftet har også fornyet interesse fordi det nå må sees i nær sammenheng med Qumran-skriftene. Den jødiske ortodoksi som mer og mer fikk

overtaket etter år 70, sørget for at Jubileerboken ikke fikk plass i kanon, men den har betydd meget for Qumransamfunnet og de første kristne menigheter.

Det skrift som E. Hammershaimb har oversatt på en utmerket måte, er Esajas' martyrium, en del av det større skrift som kalles Esajas' himmelfart. Dette siste skrift er trolig blitt til i siste tredjedel av 1. århundre e. Kr. og bærer i sin nåværende form preg av at det er blitt til i kristen tid. Men Hammershaimb mener at den kristne forfatter har brukt et jødisk grunnlag, og dette mener han finnes i de avsnitt om profeten som er sammenfattet under betegnelsen Esajas' martyrium.

Mens Esajas' himmelfart forelå på gresk, har nok det jødiske utgangspunkt foreligget på hebraisk. Den danske oversettelse er foretatt på grunnlag av den etiopiske oversettelse, som igjen går tilbake på den greske.

Det er grunn til å merke seg dette fremragende danske verket, hvor de foregående hefter gir oversettelser av Fjerde Ezrabok og Første Enoksbok. For alle som er interessert i tidsperioden mellom G. T. og N. T. er dette verket ikke til å unnvære. Det er grunn til å rette en hjertelig takk til de danske kolleger og til forlaget for at de har tatt på seg oppgaven med dette arbeidet.

Arvid S. Kapelrud.

V. DE LEEUW: *De Ebed Jahweh-profetieen.* Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. Avec un résumé en français: Les Chants de l'Ebed Yahve, leur interprétation et leur portée prophétique. Assen 1956. Van Gorcum & Comp. XXVIII, 367 s.

Et stort, katolsk arbeid om Æbæd Jahve-problemet skrevet på hollandsk og med resyme på fransk har kanskje ikke så lltt for å finne lesere hos oss. Det er imidlertid en omfattende undersøkelse de Leeuw har gjort, og han har satt meget inn på å granske grundig den tolkning som Æbæd Jahve-sangene i Jesaja-boken har fått i kirkens historie. Vi får kirkefedrenes tolkninger fremlagt, og reformatorene er heller ikke glemt. Forskjellen mellom Thomas Aquinas og Calvin er ikke så stor når det gjelder forståelsen av Æbæd Jahve. De Leeuw har også sin egen tolkning: tjeneren i sangene er sett som en idealættling av David, og profeten venter hans komme i nær fremtid. Hans stedfortredende lidelse er tegnet i lyset av hans egen skikkelse og ut fra de ulykker som tidligere hadde rammet konger av Davids ætt.

Det er interessant å få en slik omfattende studie over dette problem fra katolsk hold. Den gir en omfattende oversikt, og ikke minst for tolkningshistorien har dr. de Leeuw gitt meget nytt materiale.

Arvid S. Kapelrud.

KNIGHT, GEORGE A. F.: *A Christian theology of the Old Testament.* London 1959. S. C. M. Press. 384 sider. 30 sh.

Knight, som foreleser i G.T. og hebraisk ved St. Andrews University i Scotland, har satt seg store mål med denne boken. Den skal ikke være en undersøkelse av G. T.'s religiøse ideer, men vil ta konsekvensen av at G. T. er en del av den hellige, kristne skrift. Den vil være en kirkelig teologi. I sitt forord gjør forfatteren nærmere rede for hvordan han har tenkt seg dette.

Gammeltestamentlig bibelteologi er en vanskelig materie, og det sier seg nesten selv at forf. ikke har klart å gjennomføre sitt verk etter de antydede intensjoner. Den er et dristig forsøk, hvor forf. har trukket inn mange detaljer, noen ganger for mange, andre ganger for få. Han overbeviser ikke alltid med sine synspunkter, det gjelder f. eks. diskusjonen om gudsnavnet Jahve (s. 49 og 67). Men han har interessante detaljer og gir et fyldig og frodig bilde av de religiøse forestillinger i det gamle Israel. Der har han sin styrke, og det er litt av en gåte at han undsier en slik undersøkelse i innledningen. Det er nettopp det som redder boken og gjør den leseverdig at han ikke har gjennomført de store og luftige planer som han legger fram i innledningen.

Altså: den som ikke lar seg skremme av innledningen, men arbeider litt med denne boken, vil ha glede av den.

Arvid S. Kapelrud.

MOSES: Anden til Femte Mosebog genfortalt for voksne ved Anna Sophie Seidelin. København 1960. Gyldendal. 216 s. Kr. 16, 75.

Jeg har ikke sett Anna Sophie Seidelins gjendiktning av Genesis, men bindet om Moses kan utmerket godt bedømmes for seg selv. Fru Seidelins hensikt er den beste, hun vil gjøre G. T. levende for samtidens mennesker.

Det vil naturligvis være mange forskjellige oppfatninger om hvordan dette best skal gjøres. Fru Seidelin har valgt å følge teksten meget nøye. Det har sine problematiske sider når det gjelder tekster som er så fulle av litterære og historiske problemer. Enten må man, som Thomas Mann om Josef, skrive sin egen roman, eller, som den annen mulighet, temmelig slavisk følge teksten og la egne refleksjoner bero, eller, som den tredje mulighet, ta opp de problemer som ligger i teksten.

Fru Seidelin har valgt en kombinasjon av første og annen mulighet. Det er mulig at et slikt opplegg kan ha en viss appell, men jeg er for

min del ikke helt tilfreds. Jeg ville ha foretrukket klarere linjer. Det er forvirrende i en fremstilling som denne å møte psykoligiserende betraktninger som dem vi finner f. eks. s. 160, hvor Moses' motiver diskuteres. Sml. også s. 89 og 104, med lignende innslag.

Men kan fru Seidelins bok vekke interesse for G. T., så er jo noe oppnådd.

Arvid S. Kapelrud.

FJELLBU, ARNE: *En biskop ser tilbake.* Oslo 1960. Gyldendal Norsk Forlag. 381 s.

Biskop Fjellbus tilbakeblikk ved avslutningen av sin embetsgjerning har en rekke av de egenskaper som kjennetegner den gode selvbiografi.

For det første handler den om tider og begivenheter av en så spennende og avvekslende krakter at deres avspeiling i en medopplevendes sinn vil ha varig interesse. Fjellbu har opplevd vår kirkes indre brytninger i dette århundre på en personlig og intens måte og forteller om dem med tilbakeskuende ro, men allikevel personlig og beveget. Han har også opplevd kirkens ytre kamper og stått på utsatt post. Hans beretning om begivenhetene i okkupasjonstiden supplerer på en verdifull måte I. B. Carlsens, H. C. Christies og andres fremstillinger.

For det annet er forfatteren selv en personlighet av en type som ikke nettopp går ubemerket gjennom livet. Han er en skikkelse som både samtid og ettertid vil interessere seg for, og han er helt seg selv i sin fortelling om sitt eget liv: frodig, festlig, humoristisk, glad i sin egen og andres utfoldelse, passelig selvironisk hist og her, interessert i alt og alle og dypt alvorlig i de alvorlige tingene.

For det tredje handler boken også om mange andre mennesker enn ham selv. Den er spekket med øyeblikksbilder av mennesker han har møtt, ytterst personlige, stundom humoristiske, ofte gjennomstrømmet av varme, av og til kritiske, men milde i sin kritikk.

For det fjerde blir det historiske og selvbiografiske stoffet en ramme om personlige meddelelser til leseren, ikke påtrengende intime eller salvelsesfulle, men som uttrykk for overbevisning, erfaring og tro.

Og endelig for det femte er boken rent usedvanlig godt skrevet, lettlest, spennende, sjarmerende og samtidig berikende og engasjerende.

Johan B. Hygen.

NÆSS, ARNE: *Gandhi og atomalderen.* Oslo 1960. Universitetsforlaget. 106 s.

Hovedtyngden i denne lille boken ligger i analysen av Gandhis politiske etikk. Stoffet presenteres med en saklig nøkternhet som tillater — og innbyr til — kontroll, prøvning og motforestillinger (jfr. s. 38 ff.: «Overvurderte Gandhi ikke-volds metodenes effektivitet?»).

En viktig misforståelse som Næss avliver, er at å unngå vold er det samme som å unngå kamp. Saktens finnes det former av pasifisme som går i denne retning, men de har intet med Gandhi å gjøre. Tvert imot betraktet Gandhi passivisme som en indirekte støtte for de voldelige metoder (s. 37: «... diametralt motsatt til pasifisme oppfattet som pasifisme» er selvsagt trykkfeil for «... oppfattet som passivisme»). Den passive overlater kampplassen til dem som er mindre nøyeregnende med midlene. Ordet om å vende det annet kinn til «fortolkes undertiden derhen at mennesket har valget mellom passiv underkastelse overfor voldsmannen — eventuelt med foldete hender og i bønn —, og aktiv, voldelig motstand. Ut fra Gandhis tankegang er det en tredje vei, den aktive, offensive, ikke-voldelige kamp» (s. 37 f.).

Overhodet er det bemerkelsesverdige ved Gandhis innsats at han betrakter og utfører den etiske ikke-volds-tanke som et praktisk handlingsmønster med sikte på konfliktsituasjoner. Metoden krever en grundig forhåndsanalyse av den spesielle konflikt det dreier seg om. Først deretter kan planen legges for en aktiv ikke-volds-kampanje i aksjonsformer som Næss deler i tre typer: milde, vidtgående og ekstreme.

Av betydelig prinsipiell interesse, også fra teologisk synspunkt, er det forf. sier om etiske prinsipper og konkret handlingsmønster: «Hvis ikke etikken gjøres konkret, får vi det forhold at to vidt forskjellige etiske grunnsetninger blir tolket helt identisk når vi kommer ned mot handlingssfæren, eller omvendt, at det av identiske grunnsetninger blir trukket diametralt motsatte konsekvenser for livsførsel. Både læren om aksjonsformene og oppfatningen av deres virkninger er ekte bestanddeler av Gandhis etikk, og dermed av hans politiske filosofi» (s. 63).

Et større kapittel behandler Gandhis politiske etikk sammenlignet med etikken til Luther, Hobbes, Nietzsche og Tolstoi. I forbindelse med Luther er det naturligvis læren om de to regimenter som trekkes frem. Den omstendighet at jeg selv er blitt konsultert på et enkelt punkt, kan ikke avholde meg fra å karakterisere fremstillingen på andre punkter som skjev. Det gjelder Luthers inndeling av menneskene i gode og onde og hans angivelige pessimisme med hensyn til på-

virkningsmuligheter overfor de onde, videre fyrsters og øvrighets etiske fortrinn fremfor massen, samt de «to moraler». Men også uten slike skjevheter ville det være nok stoff til en interessant og ikke i enhver henseende gledelig konfrontasjon av Luther og Gandhi.

Av stor aktuell interesse er sluttkapitlet om Gandhi og nåtidige internasjonale konflikter. Næss understreker betydningen av kjennskap til de folk vår politkk virker inn på, og kommer forøvrig med en del redelige og nøkterne betraktninger over problemet vold / ikke-vold.

Gandhi har levert vår tids mest originale og betydningsfulle bidrag til spørsmålet om ikke-voldelig løsning av konflikter, og en av hans hoved-inspirasjonskilder var Jesu forkynnelse. Derfor bør alle teologer og mange andre studere den like verdifulle som billige lille boken av professor Næss (Universitetsforlagets pocketserie, «U-bøkene», kr. 4.50).

Johan B. Hygen.

DEN KIRKEHISTORISKE FORSKNINGSSEKULARISERING

Av EINAR MOLLAND

Det finnes så vidt jeg vet bare to store arbeider som inngående behandler kirkehistorieskrivningens historie i dens helhet. F. Chr. Baur utsendte i 1852 sin berømte *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, og Walter Nigg utga i 1934 *Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*.

Niggs bok er fascinerende lesning, og av flere grunner appellerer den sterkere til vår generasjon enn Baurs klassiske verk. Den har litterære fortrin, og mens Baurs analyse av den kirkelige historiografi fra Eusebius til hans samtids frembringelser er sterkt preget av Hegels filosfi, gjør Niggs bok på en historiker inntrykk av å være uavhengig av en bestemt filosofi. Her møter vi også et lengre perspektiv som innbefatter også Baur og hans etterfølgere. Hos Nigg kan vi følge linjene som fører fra opplysningstidens historiografi til vår samtids kirkehistoriske forskning.

Et hovedpunkt hos Walter Nigg er påvisningen av den betydelige forskjell mellom den kirkelige historieskrivning forut for opplysningstiden og den moderne behandling av kirkehistorien. Eusebius og hans etterfølgere i antikken og middelalderen fremstilles som representanter for en mytisk historiografi («Die mythische Kirchengeschichtsschreibung»), mens Magdeburg-centuriene og Baronius grupperes sammen under titelen «Die konfessionelle Kirchengeschichtsschreibung». Med Gottfried Arnold gjør «Die spiritualistische Kirchengeschichtsschreibung» sin entré. Johann Lorenz Mosheim innleder «Die pragmatische Kirchengeschichtsschreibung». August Neander og Karl von Hase er inspirert av romantikken («Die romantische Kirchengeschichtsschreibung»). I Ferdinand Christian

Baur møter vi en historiker preget av den tyske idealisme («Die idealistische Kirchengeschichtsschreibung»), og til slutt konfronteres vi med en skole som kalles «Die profane Kirchengeschichtsschreibung» med Harnack og Karl Müller som sine fremste representanter — vi kan også si den sekulære eller sekulariserte historiografi på kirkehistoriens felt.

I denne serie av metamorfoser ligger den største forandring i opplysningstiden. Den moderne historieforskning i kirkehistorien begynner med Johann Lorenz Mosheim. All kirkehistorieskrivning før hans tid er mer eller mindre metafysisk eller mytisk. Visse begivenheter i kirkens historie tilskrives Guds inngrep, og i andre hendinger ser historikeren djevelens virke. Gud leder sitt folk gjennom historiens stormer, og den kristne historiker kan avgjøre hvor Guds kraft og hvor den fiendtlige makt har vært virksom.

Denne kirkehistorieskrivningens teologiske karakter fremtrær aldri med større klarhet enn i Eusebius' *Historia ecclesiastica.* Første Bok av dette verk inneholder en fremstilling av kristologien, derunder også Kristi preeksistens. I Annen Bok blir det jødiske folks ulykker etter Kristi opptagelse til himmelen tolket som den guddommelige straff for dets forbrytelse mot Frelseren, mens evangeliets raske utbredelse blir tilskrevet Guds virksomhet i historien. «Således,» skriver Eusebius (II.3.1 sq.), «opplyste Frelserens lære raskt hele den bebodde verden likesom solens stråler, ved himmelsk makt og guddommelig samvirke (*synergia*, skal vel forstås som samvirke med de menneskelige krefter). Straks, i samsvar med de guddommelige skrifter, gikk lyden av hans inspirerte evangelisters og apostlers stemmer over hele jorden, og deres ord til den bebodde verdens ender.» Eusebius skildrer derpå hvordan store menigheter oppstod i hver by og landsby, og mengder av mennesker forlot de villfarelser de hadde arvet fra sine forfedre for å vende seg til monoteismen og den guddommelige og vise gudsdyrkelse som Kristus hadde satt inn i menneskenes liv.

Men denne velsignelsesrike tingenes tilstand blir snart forstyrret av djevelens angrep. I mange tekstsammenhenger blir forfølgelser og kjetterier tilskrevet Satans virke i historien. Som eksempel skal bare nevnes begynnelsen av IV.7: «Mens menighetene over hele verden allerede skinte som de mest strålende stjerner, og troen på

vår Frelser og Herre Jesus Kristus blomstret i hele menneskeslekten, vendte djevelen alle sine renker mot kirken, han som hater alt godt og er sannhetens fiende og en bitter motstander av menneskers frelse. Først gikk han til felts mot den med ytre forfølgelser. Men så, da han ble avskåret fra slike midler, utpønsket han alle slags planer og kjempet med andre midler mot kirken, idet han gjorde bruk av onde menn og svindlere som sine redskaper til sjelenes fordervelse. Slike svindlere og bedragere, inspirert av ham, kalte seg med vår religions navn og trakk ned i fortapelsens avgrunn dem av de troende som de kunne innfange, samtidig som de ved sine gjerninger også forførte dem som ikke kjente troen, slik at de ble vendt bort fra den vei som fører til frelsens ord.»

Eusebius erklærer atter og atter at det er djevelen som står bak alle kjetterier. Kirkehistorien tolkes som en gigantisk kamp mellom Gud og Satan, og i de fleste tilfelle er Eusebius ganske sikker på hvor Guds og hvor Satans inngrep er å finne.

En viss usikkerhet kan vi imidlertid oppdage også hos denne historiker som mener å kjenne Guds og djevelens veier i historien. Den store forfølgelse under Diokletian blir til forskjell fra de tidligere forfølgelser ikke tolket som et djevelens angrep på kirken, men som Guds dom over den (*theia krisis*, VIII.1.7), fremkalt av den slapphet, synd og splittelse som var oppstått i kirken. Forfølgelsens opphør tilskrives Guds miskunn. Ved Guds nåde opphørte forfølgelsen i sitt tiende år. De forfølgende keisere tilbakekalte sine edikter. «Men dette skyldtes ikke noen menneskelig årsak, og heller ikke var det resultatet av noen medynk, som noen vil si, eller menneskelighet hos herskerne. Nei, på ingen måte, for daglig hadde de fra begynnelsen inntil denne dag utpønsket strengere og strengere tiltak mot oss, og de hadde innført stadig nye og mer raffinerte pinsler. Omslaget skyldtes åpenbart det guddommelige forsyns styrelse, som nå var blitt forsonlig stemt mot sitt folk, og som samtidig gikk til angrep på ham som var opphavsmann til lidelsene» (VIII.16.2). De siste ord sikter til keiser Galerius, hvis siste dager og forferdelige død så blir skildret.

For å gi sine lesere den rette bakgrunn for forståelsen av den store kristenforfølgelse omtaler Eusebius den misunnelse, splid og uenighet som hadde bredt seg blant de kristne. Herved forlater han ett av sine

prinsipper for historieskrivning, forteller han selv. «Det er ikke vår oppgave,» sier han (VIII.2.2), «å beskrive de bedrøvelige ulykker som til slutt kom over dem (kirkens ledere), likesom vi heller ikke mener det sømmer seg for oss å berette om deres splittelser og tåpelige forvillelser forut for forfølgelsen. Vi har derfor besluttet at vi ikke skal fortelle mer om dem enn det som kan tjene til å rettferdiggjøre den guddommelige dom. Vi skal altså ikke nevne dem som ble prøvet i forfølgelsen og led skibbrudd på sin tro og ble revet ned i avgrunnsdypet. Vi skal i denne helhetsfremstilling av historien bare ta med slike begivenheter som kan være nyttige først for oss selv og dernest for efterslekten. La oss da gå over til kort å skildre de hellige kamper som Guds ords vitner utkjempet.»

I disse bemerkninger, som i en sen efterslekt skulle fremkalle noen foraktfulle ord hos Gibbon i hans *Decline and Fall of the Roman Empire*, har Eusebius med naiv åpenhjertighet formulert ett av sine prinsipper: kirkehistorikeren skal springe over de utiltalende trekk i kirkehistorien og bare ta med kirkens synder i sin fremstilling når de åpenbart er bakgrunnen for Guds straffende inngrep i historien.

Innenfor denne ramme, fremmedartet for moderne historikere, viser Eusebius en virkelig historikers grep på tekniske problemer. Han har nedlagt et omhyggelig arbeid i å samle kilder, og han har også i noen grad kritisert sine kilder. Alle moderne lesere er takknemlige for hans ordrette sitater fra kilder, med opplysning om finnested og angivelse av hvor langt sitatet går. Han diskuterer kronologiske spørsmål, og han koordinerer kirkehistoriens og den politiske histories begivenheter. Han forsøker også å finne det som fra hans synspunkt vel må kunne kalles sekundære årsaker bak de historiske begivenheter, f. eks. når utbruddet av den Deciske forfølgelse tilskrives at keiseren hatet sin forgjenger på tronen, Philippus Arabus, som ifølge Eusebius hadde vært kristen. Det er i alle disse trekk en moderne historiker vil finne kjennetegn på at Eusebius er historiker.

Det som skiller Eusebius fra moderne historieskrivning, er hans teologiske perspektiv, synlig ikke bare i den store rolle som mirakler spiller i hans fremstilling, men også i hans tilflukt til Guds og djevelens inngrep som historiske forklaringsgrunner. Eiendommelig for oss er også hans åpent tilståtte partiskhet, som er ganske naturlig for

en forfatter som skriver ut fra hans forutsetninger. Hvis man skildrer kampen mellom Gud og Satan, ønsker man ikke å være upartisk. En tredje eiendommelighet som hans moderne kolleger ikke liker, er den oppbyggelige tendens hos kirkens første historiker.

Det var et nytt ideal i den kirkelige historieskrivning som kom for dagen da Gottfried Arnold kalte sin store bok *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699). Upartiskhet hadde ikke vært noe siktepunkt for oldtidens eller middelalderens kirkehistorikere, for ikke å tale om Magdeburg-centuriene eller deres romersk-katolske motstykke *Annales ecclesiastici*, hvis formål var polemisk og apologetisk. Arnold var selv stolt over at representanter for alle kirker og kirkelige partier var misfornøyd med hans bok. «Ich habe auch darin ein Zeugnis meines unparteiischen Sinnes vor Gott und Menschen empfangen, weil keine einzige Partei oder Religion ist, die sich nicht über die Kirchenhistorie entweder in öffentlichen Büchern oder in Privatschreiben oder auch mündlich beschweret hatte.»

Denne eksentriske forfatter har innført en viktig aspekt i den moderne kirkehistorieskrivning. Men den første behandling av emnet som i enhver henseende er i samsvar med moderne prinsipper for historieforskning, er den som vi finner i Mosheims bøker, fra hans første *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti* (1726) til hans monumentale *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris* (1755).

Her finner vi alle den moderne historieskrivnings eiendommeligheter. Den historiske fremstilling er basert på kilder som er underkastet kritikk. Upartiskhet og objektivitet er et ideal som blir realisert. Sammenhengen i begivenhetene søkes i naturlige, d. v. s. immanente, årsaker. En av Mosheims store fortjenester var å innføre den pragmatiske metode i studiet av kirkehistorien. Historikeren skal ikke bare berette kjennsgjerninger, han skal også spørre etter årsaker. Bak kildene og begivenhetene skal han søke årsaker, motiver og formål. Og disse årsaker, motiver og formål som historikeren regner med, er ikke de guddommelige årsaker og formål, men de skal søkes på det menneskelige plan.

Det er betegnende at i Mosheims historieskrivning er djevelen forsvunnet, ifølge Nigg for første gang i kirkehistorieskrivningens historie. Noen linjer av Nigg fortjener å siteres, også som eksempel

på bokens litterære kvalitet: «Als guter Lutheraner hat Mosheim zweifelsohne noch an des Satans Wirken in der Geschichte geglaubt Aber in der pragmatischen Methode wird der Teufel sozusagen ausgeschaltet. Die Ursachen der Geschehnisse bewirken nicht Teufel, sondern die Menschen. Deshalb versinkt der Satan durch die pragmatische Methode gewissermassen geräuschlos unter die Rampe der geschichtlichen Weltbühne. Eleganter könnte er gar nicht verschwinden. Es bleibt für den Teufel, dem einst die ganze geschichtliche Bewegung zugeschrieben worden ist, kein Raum mehr übrig. Vor dem aufgehenden Licht der Aufklärung verblasst er wie ein Nachtgespenst.»

Guds finger er derimot ikke forsvunnet helt fra historiebildet i Mosheims verker. I noen få tilfelle, f. eks. når han skal forklare kristendommens raske utbredelse i de første århundrer, griper han til «årsaker som må være guddommelige» («notwendig göttliche Ursachen») som forklaringsgrunn. Men i hans form for historieskrivning er dette en anakronistisk detalj, likesom det er en anakronisme når han en enkelt gang kommer til å tale om kirkehistorien som *historia sacra.*

I Mosheims historieskrivning er kirkehistorien ikke lenger en «hellig historie», adskilt fra menneskehetens historie forøvrig, styrt av andre lover enn denne og med krav på andre forklaringsgrunner enn dem som kommer til anvendelse i den profane historie. I Mosheims verker møter vi allerede den sekulariserte kirkehistorieforskning.

Siden opplysningstiden har all vitenskapelig beskjeftigelse med kirkehistorien arbeidet mer eller mindre bevisst etter disse linjer. Dette gjelder også den romersk-katolske forskning. Den romantiske skole med Neander og von Hase hadde som program å skrive Kristi rikes historie, men i realiteten var det den kristne fromhets historie de skrev. I F. Chr. Baurs fremstilling er kirkehistorien idéhistorie. I kirkehistorien som helhet er det ifølge ham mulig å øyne Guds formål med menneskeheten, men ikke i enkelthendinger i denne historie. Kirkehistorien er for Baur en lang utviklingsprosess med preg av nødvendighet. Tross det store innslag av filosofisk spekulasjon i denne historiefremstilling er den dog en variant av den moderne historieskrivning.

I dag er et alternativ til den ikke-metafysiske, sekulære behandling

av kirkehistorien neppe tenkbart. I artikelen «Kirchengeschichte» i RGG² profeterte Walter Koehler i 1929 at den dialektiske teologi ville føre til en renessanse for kirkehistorien som *historia sacra* med en strikt dualisme mellom frelseshistorie og verdenshistorie, sikkert uten selv å ha noen sympati for et slikt boskille: «Die dialektische Theologie hat eine Kirchengeschichte noch nicht vorgelegt; aber ihre kirchengeschichtliche Tendenz ist hinlänglich deutlich: eine Wiederbelebung der *historia sacra* in schroffem Dualismus von Heilsgeschichte und Weltgeschichte: gerade die Hereinstellung der Kirchengeschichte in den allgemeinen geschichtlichen Fluss wird verpönt.» Men profetien er ikke gått i oppfyllelse. Vi har ikke fått oppleve noen kirkehistorieskrivning av denne karakter. Artikelen «Kirchengeschichte» i RGG³ (1959) av M. Schmidt sier at et teologisk preg er blitt «nesten obligatorisk» i all tysk kirkehistorieforskning etter den første verdenskrig: «Die theologische Prägung aller kirchengeschichtlichen Bemühungen vurde won nun an fast verbindlich und hatte eine ausgesprochene Nähe zur systematischen Theologie.» Hans Lietzmann og Kurt Aland er dog i Schmidts øyne forskere som har holdt fast ved «den positivistiske orientering». Men da han også sier reservasjonsfritt at det fremdeles i vår generasjon har vært utenfor enhver tvil at kirkehistorien har den samme metode som den profane historievitenskap, innebærer den teologiske orientering bare at forskerne har interessert seg for teologiske problemstillinger i kirkehistorien, ikke at de har hatt noen spesifikt teologisk metode.

I vår tid vil bare dilettantiske popularisatorer kunne skrive at Gud i kirkens dypeste nødstid oppreiste en mann ved navn Martin Luther, mens det åpenbart ikke var Gud som sendte hans yngre samtidige Ignatius Loyola. Hvis spor av slike formuleringer opptrær i akademiske fremstillinger, er de rene anakronismer. I en lærebok som ble brukt i København for en generasjon siden, erklærte forfatteren med et bilde hentet fra Åpenbaringsboken at lysestaken ble flyttet fra Lille-Asia og fra Nord-Afrika da disse land ble erobret av muhammedanerne. Studentene fant uttrykket en smule komisk og talte om lysestaken som den fromme kirkehistoriker flyttet fra land til land inntil han glemte den et sted i Gallia i begynnelsen av middelalderen.

Moderne historieskrivning på kirkehistoriens område er preget av

den samme historiske metode som all annen historievitenskap, og det vil si av immanentisme. Historikerens dyder er upartiskhet og objektivitet og forsøk på sympatisk forståelse av tidsaldre, personer og retninger som avviker fra hans egne idealer. Relativismens ånd synes å være uunngåelig når den historiske metode blir anerkjent.

Akseptering av denne metode betyr derimot ikke nødvendigvis at man aksepterer den dialektiske materialisme. Det er fullstendig legitimt å tolke historien som et menneskelig drama hvor idéer og idealer og menneskers avgjørelser spiller en avgjørende rolle. Men med alt dette forblir historien en menneskelig historie.

Hva enten kirkehistorien skrives av en romersk katolikk eller av en protestant eller av en ateist med den sanne historikers lojalitet mot sitt emne, skulle resultatet bli en historieskrivning av samme preg. Dette betyr ikke at de vil skrive identiske fremstillinger av personer og strømninger. Der vil bli betraktelige forskjeller som skyldes deres ulike synspunkter. De vil avvike fra hverandre i sitt utvalg av stoff, i hva de anser for vesentlig og uvesentlig, og i sine verdidommer, i hva de betrakter som verdifullt eller mindre verdifullt. Men vi vil finne den samme historiske metode i deres verker og den samme type immanente forklaringer av historiens fakta.

Den kristne historiker tror at Gud hører hans egne bønner, og at Gud har hørt bønner som han skriver om i kirkens historie. Det er historisk legitimt å skrive at en av hans personer trodde at en bestemt begivenhet skyldtes Guds inngrep, men den kristne historiker opphører å være historiker hvis han selv sier at Gud grep inn på den og den måte. Han kan ikke innføre Guds verdensstyrelse som en historisk faktor som samvirker med andre historiske faktorer. Han kan tro på den Hellige Ånds virke i kirken, men i historieskrivningen er der ingen plass for den Hellige Ånd. Der er en dimensjon som nødvendigvis må gå tapt når man skriver historie. Det er legitimt og mulig å skrive kirkehistorien som «Geistesgeschichte», men det er ikke legitimt og mulig å skrive en «Geschichte des Heiligen Geistes».

Det er mulig å være teolog og kirkehistoriker på samme tid. Ganske særlig når historikeren skal behandle den kristne idéhistorie, dogme- og teologihistorien, er det nødvendig for ham å være teolog. Han må kjenne teologiens språk, forstå dens problemstillinger og selv være engasjert av dem for å forstå den historie han forsker i. Det kan endog,

fra ett synspunkt, være en fordel at han selv har et bestemt teologisk standpunkt. Fra et annet synspunkt er det ikke noen fordel å ha så faste anskuelser at han er ute av stand til å forstå og å fremstille rettferdig idéer og retninger som han misliker. Det er ikke til å unngå at kirkehistorikeren uttaler vurderinger av begivenheter, personer, skoler og retninger. Han gjør dette allerede ved å ta dem med eller ikke ta dem med i sin fremstilling, og ved den plass han gir dem, og det ordvalg han benytter seg av når han presenterer dem. Men slike dommer er hans egne og er bestemt av den kristne tradisjon han selv tilhører.

Den konklusjon som må trekkes av disse betraktninger for problemet *tradition and traditions* — de er skrevet for Faith and Order's Theological Commission on Tradition and Traditions — er en ren selvfølgelighet: Kirkehistorikeren kan ikke *qua* historiker skjelne i historien mellom guddommelig tradisjon og menneskelige tradisjoner.

BISPEREKRUTTERINGEN I NORGE SIDEN 1900

Av KRISTEN VALKNER

I sin avhandling om «Det norske presteskapet i det 19. hundreåret» (1954) forteller Dagfinn Mannsåker: «På den tid (da Gislesen ble biskop i 1855) brukte folk å seia at dersom ein bondegut fyrst vart teologisk kandidat, så vart han også biskop». Mannsåker noterer dette som et populært uttrykk for hvor høyt man dengang vurderte den prestasjon det var for en bondegutt å arbeide seg frem til embetseksamen, og mener det har mindre interesse å konstatere overdrivelsen i det.

Ser vi likevel litt nærmere på de faktiske forhold vil vi oppdage at det er realiteter dette ordet gir uttrykk for, selv om det må dateres atskillig senere. I tidsrommet fra 1861 til 1900 ble det utnevnt 17 nye biskoper i den norske kirke, og blant dem var ikke mindre enn 6 bondesønner: Andr. Grimelund 1861, H. O. Folkestad 1864, Jørgen Moe 1875, J. N. Skaar 1883, N. J. Laache 1884 og A. Chr. Bang 1896. Tar vi for oss hele den siste halvparten av forrige århundre, kommer også Knut Gislesen (1855) med, og tallene blir henholdsvis 19 og 7, det vil si en litt sterkere representasjon av bondesønner. Når jeg her regner med 20-års perioder er det for å ha full nytte av Mannsåkers statistikk.

Skal vi gjøre oss opp en mening om rimeligheten av denne representasjon av bondesønner i bispekollegiet, må vi sammenlikne med de prestekullene disse biskopene kom fra. For de 17 prester som ble biskoper 1861 til 1900 var den gjennomsnittlige kandidattid ved utnevnelsen til biskop vel 28 år, mens biskopene i vårt århundre hadde vært kandidater gjennomsnittlig henimot 31 år da de ble utnevnt. Gjennomsnittet for alle siden 1861 er nøyaktig 30 år, og det

kan neppe tenkes å føre til nevneverdig feil når jeg i det følgende regner med dette tall.

Etter dette undersøker vi de prestekullene som tok sin embetseksamen 30 år før 1861–1900, altså fra 1831 til 1870, og finner at det var 62 prester ialt som var sønner av bønder eller fiskere. Tallet på alle prester i samme tid var 716, så de 62 bondesønnene utgjorde bare 8,7 % av prestene, men av de 17 biskoper som ble rekruttert fra disse kull var 6 eller 35,3 % bondesønner. I parantes bemerket dreier det seg utelukkende om bondesønner. Ingen fiskers sønn ble biskop i den tiden, og det har ikke hendt senere heller. Men naturligvis kan det bak yrkesnavnet bonde eller gårdbruker skjule seg et blandet yrke så vedkommende med samme rett kanskje kunne kalles fisker (Bang ?).

Nå er 6 et lite tall, og man kan spørre seg selv om det hele skyldes et spill av tilfeldigheter. En prest blir som kjent biskop på helt andre premisser enn sin fars stilling. En forklaring kunne man finne i at det ikke var noe urimelig i at det var mange dugelige bispeemner blant folk som hadde prestert å bli prester fra en klasse som stort sett hadde stått utenfor de akademiske studier. Eller var det kanskje slik at de utnevnende myndigheter gjerne puffet en bondesønn som var blitt prest, frem til bispestolen, i tillegg til dette og kanskje begrunnet med det ? Dette spørsmål er det ikke grunn til å drøfte videre her.

Sikkert er det at en så strålende karriere i den norske kirkes tjeneste har bondesønnene ikke fortsatt å gjøre i vårt århundre. Fra 1901 til 1960 er det utnevnt 33 nye biskoper i kirken. Det er nesten like mange som i hele forrige århundre, da tallet var 36. Den gjennomsnittlige tjenestetid er gått ned fra 15–16 år til knapt 12 år (for de 24 avgåtte), men det største utslaget skyldes naturligvis opprettelsen av nye bispedømmer. Av de 33 biskoper som er utnevnt siden århundreskiftet var bare 4 bondesønner, til tross for at bondesønnene blant prestene forholdsvis er blitt mange flere. Sammenlikner vi igjen med de prestekullene som tok eksamen 30 år før de tilsvarende bispeutnevnelser, finner vi at fra 1871 til 1930 var 25,4 % av prestene sønner av bønder og fiskere, men av de biskopene som ble utnevnt fra 1901 til 1960 var bare 12,1 % bondesønner. I tall er 4 av 357 eller gjennomsnittlig omtrent 1 av 90 bondesønner blant prestene

blitt biskop, mens forholdet fra 1861 til 1900 var 1 av 10. Forskjellen er meget stor fordi bondesønnene var sterkt overrepresentert før 1900 og underrepresentert siden.

Når vi nå skal se hvordan det stiller seg med hensyn til bisperekrutteringen fra andre yrkesgrupper i dette århundret, må jeg først gjøre oppmerksom på at materialets mangler gjør det nødvendig å vise en viss resignasjon. Det ville jo vært ønskelig om vi hadde kunnet gjennomføre en sikker sosial gruppedeling slik som Mannsåker har gjennomført det opp til 1910. Men et slikt nybrottsarbeid med prøvelse av yrkesoppgavene for prestefedrene er ikke utført for det senere tidsrom. Vårt materiale må derfor bli bøkene om Norges presteskap, utgavene 3 og 4 (1930 og 1949), til dels supplert med 1 og 2, mens det av forståelige grunner ikke har vært bruk for 5. utgave når det gjelder bisperekrutteringen.

Følgen av at vi er henvist til å bygge på de lite eksakte opplysninger om fedrenes yrker som prestene selv gir i prestebøkene, er at vi må oppgi enhver tanke på en sosial fingruppering. Prestebiografiene er nå engang ikke beregnet på det. Når f. eks. en prest oppgir gårdbruker som farens stilling, er det uråd å vite om det dreier seg om en velstående storbonde eller en småbruker med skogsarbeid eller fiske som binæring. Tilsvarende ulikheter må en regne med også innenfor de andre gruppene vi skal operere med. Men at en grovere gruppering også kan vise trekk ved utviklingen som har interesse, har vi allerede sett for bondesønnenes vedkommende. Verre er det i virkeligheten med enkelte doble yrkesoppgaver, f. eks. gårdbruker og emissær. I slike tilfeller er vedk. prest regnet med som bondesønn, for jeg har gått ut fra at dette yrket måtte være det viktigste. Sikkert er det jo ikke, men jeg har måttet se helt bort fra bistillingens mulige betydning bl. a. fordi vi må anta at en slik bare unntaksvis er nevnt.

En annen følge av bruken av prestebøkene er at enkelte prester kanskje ikke er kommet med, fordi de døde som unge. Da det ikke kan være noen grunn til å tro at dødeligheten har vært større i den ene yrkesgruppe enn i den annen, medfører dette ikke noen endring i det innbyrdes forhold mellom gruppene. På den prosentvise utregning influerer det overhode ikke. Men det gjør at antallet av prester etter 1910 sannsynligvis er i underkant. At prestebøkene ikke alltid oppgir farens stilling dengang sønnen ble født, er for oss en

fordel for det er farens toppstilling som kan tenkes å ha hatt betydning for sønnen.

Materialets mangler merkes vel mest når det gjelder en stor gruppe av biskoper og prester med fedre i materielle yrker, knyttet til handel, håndverk, industri eller transport på en eller annen måte. I denne gruppen finner vi en stor del av fedrene til de prestene som tok sin embetseksamen fra 1871 til 1930, nemlig 430 av 1402, det vil si 30,7 %. Men av biskopene etter 1901, som rundt regnet er kommet fra disse kullene, tilhørte bare 7 av 33 eller 21,2 % denne gruppen. Tendensen er den samme som vi fant for gruppen av bondesønner. Det er forholdsvis få av dem, gjennomsnittlig 1 av 61, som er blitt biskoper. Innenfor gruppen er det sannsynligvis temmelig stor sosial ulikhet, men denne er det med det tilgjengelige materialet ikke råd å komme nærmere inn på.

En tredje gruppe lar vi omfatte prester med fedre i immaterielle yrker, det vil si leger, sakførere, offiserer og en hel del offentlige funksjonærer, i stor utstrekning men ikke utelukkende folk med akademisk utdannelse. Prester og lærere holder vi derimot utenfor denne gruppen. Det var ialt 179 av 1402 eller 12,8 % av prestene fra 1871 til 1930 som hadde fedre i disse immaterielle yrker, men av de biskopene som er utnevnt fra 1901 til 1960 er ikke en eneste kommet fra denne gruppe.

Slår vi sammen disse 3 grupper som altså omfatter alle prester med unntak av dem hvis fedre enten var prester eller lærere, finner vi at 68,9 % av prestene tilhørte dem, men bare 33,3 % av biskopene. Prester med fedre i «verdslige» yrker er altså sterkt underrepresentert i bispekollegiet. Spørsmålet er om det i denne henseende er «bedre» eller «verre» enn før. I hele det 19. århundre kom 20 av 36 eller 55,5 % av biskopene fra de samme tre grupper. Da vi ikke for hele århundret har tall som vi kan sammenlikne med for prestenes vedkommende, skal vi igjen ta for oss perioden 1861 til 1900. I den tiden ble det utnevnt 17 biskoper og av dem tilhørte 10 disse 3 grupper, det vil si 58,9 %, mens 56 % av prestene i de tilsvarende årganger i 1831 til 1870 kom fra de samme grupper. I forrige århundre var det med andre ord ikke et slikt misforhold tilstede, men prester med fedre i «verdslige» yrker har i like høy grad som andre deltatt i bispe-

rekrutteringen. Det motsatte er et fenomen som er oppstått i vårt eget århundre.

Den gruppe av prester hvis fedre var lærere av hvilken som helst kategori med tillegg av en liten gruppe klokkersønner, utgjorde 170 eller 12,1 % av alle prestene fra 1871 til 1930. Av biskopene fra 1901 til 1960 er 5 av 33 eller 15,2 % kommet fra lærergruppen. Dette er den første gruppe som viser likevekt, ja endog en smule overvekt i representasjonen. Men det er for lite til å bety noe.

Dermed er det klart at det er prester som selv var sønner av prester, som i uforholdsmessig grad har rekruttert bispekollegiet siden århundreskiftet. Av 33 biskoper som ble utnevnt fra 1901 til 1960 var ikke mindre enn 17 eller 51,5 % sønner av prester (eller biskoper), men i årgangene fra 1871 til 1930 som har rekruttert dem, var det 260 av 1402 eller 18,5 % av prestene som var prestesønner. Også her skal vi sammenlikne med forrige århundre. I hele 19. århundre var det 12 av 36 eller 33,3 % prestesønner blant biskopene. I tidsrommet 1861 til 1900 var det 5 av 17 eller 29,4 % av biskopene som var prestesønner, og det svarer til at der var 31,7 % prestesønner i det hele blant prestene. I motsetning til hva der var tilfellet i forrige århundre, har man altså i vårt århundre i påfallende høy grad funnet at de kvalifikasjoner som kreves av en biskop, særlig var representert hos prestesønnene.

Det er interessant fra gruppen av prestesønner som ble biskoper å skille ut dem hvis far også var eller ble biskop. Det viser seg at det var 5 bispesønner blant de 33 biskoper i dette århundret. Som et kuriosum kan det også nevnes at det fra 1928 til 1958 ble utnevnt 4 bispesønner til biskoper, mens det så vidt jeg har kunnet finne ut ved å gjennomlete bøkene om Norges prester, ialt bare fantes 8 bispesønner i en slik alder at de med rimelighet kunne ha kommet på tale som biskoper! Det er fristende å lempe litt på ordet om bondesønnene fra forrige århundre og med større rett si: Blir en bispesønn først prest, så blir han med tiden også biskop! Men både når det gjelder de 4 og de 5 er det klart at tallene her er for små til at man kan trekke noen slutning. Man må regne med tilfeldighetenes spill. Sett som isolert fenomen kan man etter min mening ikke legge noen vekt på det store antall av bispesønner blant biskopene. Annerledes vil det naturligvis være om man finner frem til en forklaring på hele

Bisperekrutteringen i Norge 1901–1960

fars yrke:	biskoper:	prester:
bonde	4 = 12,1%	357 = 25,4%
mat.yrke	7 = 21,2%	430 = 30,7%
immat.yrke	0	179 = 12,8%
lærer	5 = 15,2%	170 = 12,1%
prest	17 = 51,5%	260 = 18,5%
ukjent	0	6 = 0,5%
ialt	33 = 100 %	1402 = 100 %

den utvikling som har funnet sted, som samtidig gir en plausibel forklaring på dette fenomenet.

Innen alle yrker er det slik at en sønn ofte følger i sin fars fotspor når det gjelder valget av livsgjerning. Det er mulig dette gjelder i særlig grad blant prestene. Prestesønnene er iallfall kirkens sikreste rekrutter. Etter en brå nedgang omkring 1880 har antallet av prestesønner som har studert teologi, holdt seg så å si konstant, uavhengig av de skiftende konjunkturer. Prosentvis er prestesønnene gått tilbake bare fordi tilstrømningen fra andre prestefedregrupper har tatt til. I særlig grad gjelder vel dette de senere kull som kommer utenfor denne undersøkelse.

Når nesten femteparten av prestene er prestesønner, er det selvsagt at det også må bli mange prestesønner blant biskopene. Problemet er på den ene side at der er så langt flere enn en skulle vente, på den annen side at dette ikke skyldes gammel tradisjon i kirken, men er nytt for vårt århundre. Hvor stort misforholdet er, fremgår kanskje tydeligst av at vi har fått 17 biskoper av 260 prestesønner, det vil se gjennomsnittlig 1 av 15, mens vi har fått 11 biskoper av 966 prester med fedre i «verdslige» yrker, gjennomsnittlig 1 av 88. Når tallene gir et så kraftig utslag, må det ha sin forklaring.

Som kjent har man tidligere påvist en tydelig tendens i bisperekrutteringen når det gjelder de forholdsvis fåtallige bispegenerasjoner etter reformasjonens innførelse. Dengang ble nesten bare danske menn satt på de norske bispestolene. Det var for det meste dugelige menn kongen fant, men det forhindrer ikke at tendensen

er klar: av politiske grunner ønsket kongen dånskfødte menn som biskoper i Norge.

Desverre er grunnen til den utvikling i vår egen tid som her er påvist ved konkrete tall, ikke så lett å peke på. Tallene reiser problemet, men de løser det ikke. Det er heller ikke min hensikt å forsøke å gi noen forklaring. Jeg innskrenker meg til å legge materialet frem.

Dermed skal det ikke være sagt at ikke fortsatte og vidløftigere undersøkelser kunne vise oss hva det er som foregår, eller i det minste gi noe av forklaringen. Det er jo lett for enhver å se at der er viktige faktorer min undersøkelse ikke har kunnet komme inn på. Hvilken rolle spiller f. eks. tilknytningen til de religiøse organisasjoner, fra emissær til generalsekretær eller formann? Hvilken rolle har den tillitskrise som har vært stående i vår kirke siden professorstridens dager spillet? Men særlig ville det i denne sammenheng være viktig å undersøke om et tilsvarende forhold gjør seg gjeldende for presters karriere i det hele tatt, ikke bare ved bispeutnevnelsene. Men dette ville kreve et arbeid av et helt annet omfang.

Etter min mening må tallene som viser et så enormt utslag, peke på en dyptgående strukturforandring i kirken selv, i retning av svekkelse av dens folkekirkelige karakter. Det er derfor intet lite problem det her er rørt ved.

EMIL BRUNNERS DOGMATIKK

Av REIDAR HAUGE

Emil Brunner: Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III. Zwingli-Verlag, Zürich, 1960.

Emil Brunners dogmatikk foreligger nå komplett. Tredje og siste bind er kommet. Utgivelsen av dette verk spenner over ca. 15 år. Første bind kom ut i 1946. Det inneholder først en kort drøftelse av prinsippspørsmålene og deretter første del av selve dogmatikken, læren om Gud inklusive utvelgelseslæren. Når Brunner i denne sammenheng nøyer seg med en ganske kort drøftelse av innledningsspørsmålene, er det fordi han i virkeligheten har offentliggjort sine Prolegomena tidligere, nemlig i «Offenbarung und Vernunft» (1941). Denne bok er en fyldig prinsipplære, og består av en teologisk-dogmatisk og en apologetisk del. Den første er en lære om åpenbaringen, den annen et oppgjør med fornuft og vitenskap. Annet bind (resp. annen del) av Brunners dogmatikk kom ut i 1951. Her får vi hans lære om skapelsen, om synden og om Kristi person og gjerning. Tredje bind, om kirken, troen og fullendelsen, kom først i slutten av 1960, noe som henger sammen med at forfatteren i mellomtiden har tilbragt noen år i det fjerne Østen, men her er dessuten å merke at han før han drog til Japan leverte noen forarbeider til tredje bind. Han har drøftet både ekklesiologien og eskatologien i monografier, den første i «Das Missverständnis der Kirche» (1951)[1] og den annen i «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart» (1953). For øvrig kommer han i dette tredje bind leilighetsvis også inn på spørsmål som har fått sin egentlige plass i et av de to første.[2] Det gir på den ene side uttrykk for den enhet som preger hans dogmatiske tenkning og henger på den annen side sammen med at han stadig har arbeidet videre

med spørsmålene. Når hans dogmatikk nå er ferdig, er det all grunn til å gjøre norske teologer oppmerksom på den. Det er litt av en begivenhet at en av vår tids mest fremstående teologer og en av dem som spilte en ledende rolle i den teologiske nyorientering i årene etter den første verdenskrig, har fullført utgivelsen av sin dogmatikk, og uansett om man i det vesentlige er enig eller uening i hans syn, vil man måtte innrømme at det er et arbeid som har kvalitet og tyngde.

Det nye bind faller i to deler, tredje og fjerde del av hele verket. I tredje del (s. 13–376) drøfter Brunner «Die Selbsmitteilung Gottes als seine Vergegenwärtigung durch den Heiligen Geist» og i fjerde del (s. 377–497) «Die Vollendung der göttlichen Selbsmitteilung in der Ewigkeit». Tredje del faller igjen i to hovedavsnitt. Det første av disse handler om «Ekklesia und Kirche» (s. 15–158). Her er det altså kirkeproblemet det dreier seg om, og forfatteren går da også inn på dåpen og nadverden. Annet hovedavsnitt har overskriften: «Das neue Leben in Christus» (s. 159–376). Her gjør Brunner utførlig rede for sitt trosbegrep, og gir videre sin lære om rettferdiggjørelsen, gjenfødelsen, omvendelsen og helliggjørelsen. I fjerde del er det de eskatologiske problemer som er temaet. Vi kan si at Brunner i tredje del behandler ekklesiologien og soteriologien og i fjerde del eskatologien. Med særlig interesse leser vi hans utredning om emner som han ikke tidligere utførlig og systematisk har gjort rede for sitt syn på, og det vil da særlig si i soteriologien. Men også der hvor han tidligere har drøftet stoffet i monografier er det noe som er nytt. Ikke minst gjelder det sakramentspørsmålet. Om dåpen og nadverden uttaler Brunner seg her mer inngående enn han har gjort noensinne før.

Hvis vi sammenligner Brunners dogmatikk med hans tidligere skrifter, ser vi fort at han ikke i alle deler har samme syn som da han skrev «Die Mystik und das Wort» og «Der Mittler». Meget av det han sa den gang vil han si like sterkt idag, men det er også klart at det kom inn noe nytt i 30-årene, og i en del tilfelle reserverer han seg direkte overfor ting som han uttalte i sin første tiårsperiode.[3] Det kan ligge nær å si at han i de siste tre årtier har foretatt en modifikasjon av sine tidligere utpregede og ytterliggående standpunkter. Der hvor han i sine første publikasjoner var polemisk og ekstrem virker han idag ofte irenisk og moderat. Han vil ikke bestandig gjenta

de kraftsatser han slynget ut i den første tid. Ikke en gang hans Schleiermacher-kritikk er så ubetinget og uforbeholden som den var. Det er noe visst medierende ved den posisjon han inntar idag. Brunner har i dette tredje bind av dogmatikken et ekskurs med overskriften: «Zur theologischen Lage der Gegenwart» (s. 245–257). Han nevner en rekke av de mest fremtredende representanter for vår tids teologi (Barth, Bultmann, Gogarten, Tillich, Heim og Nygren) og har i alle tilfelle både anerkjennende og kritiske bemerkninger. Han betoner at alle har både rett og urett. Det lar seg ikke godt nekte at dette modifiserende og medierende drag har berøvet hans teologi noe av dens tidligere slagkraft. Den omhyggelige og allsidige avveining virker ikke så sterkt som hans opprinnelige polemiske iver. Vi kan forstå at han for tiden ikke er i skuddet på samme måte som f. eks. Barth og Bultmann. Men dermed skal det ikke være sagt at hans teologi har mindre å gi idag enn tidligere. For det første er den nevnte modifisering ikke uten videre en svakhet. Den betyr også at det han sier virker mer gjennomtenkt. Hvis vi ikke bare spør hvilke programmer det er som har mest vind i seilene og som utøver den største tiltrekningskraft, men ønsker å finne en holdbar løsning på problemene, er det i høy grad aktuelt å lytte til Brunner. Her er ingen lettvint stillingtagen, men solid og omhyggelig overveielse, preget av usedvanlig klar tenkning og et sikkert og godt judicium. Men for det annet kan det nye hos Brunner ikke sees bare under modifikasjonens synsvinkel. Det innebærer også markante tanker som ikke har noe med en modifikasjon å gjøre. Vi kan her særlig tenke på den lille bok: «Wahrheit als Begegnung», som kum ut i 1938. Denne boken er i det hele viktig for forståelsen av den senere Brunners teologi. Det er fremfor alt den som innleder et nytt avsnitt i hans teologiske utvikling. De tanker som vi her møter for første gang preger alt det han senere har skrevet. Det gjelder «Offenbarung und Vernunft», og det gjelder ikke mindre dogmatikken. I sin «Dogmatik» vil Brunner nettopp gjøre alvor av det sannhetsbegrep som han gir uttrykk for i «Wahrheit als Begegnung»,[4] og ganske særlig er det tilfelle i tredje bind.

Skal vi forstå dette tredje bind av Brunners dogmatikk, må vi derfor være klar over hva han mener med at sannheten er «Begegnung». Når han uttrykker seg på denne måte, er det Guds åpenbaringssannhet han tenker på. Det er åpenbaringen han vil si noe om. Det

er den som er «Wahrheit als Begegnung». Åpenbaringsproblemet og åpenbaringstanken er i det hele det centrale i Brunners teologi. «Besinnung über die Offenbarung» er etter hans mening teologiens første og mest påtrengende oppgave,[5] noe som henger sammen med at han ikke opererer med et formalt og nøytralt, men et i høy grad materialt åpenbaringsbegrep. Når han sier hva åpenbaringen er, betoner han først og fremst at den er en meddelelse, vel å merke en virkelig og nødvendig meddelelse, en meddelelse i streng mening, en meddelelse av en sannhet som vi absolutt ikke er i stand til å erkjenne av oss selv. Åpenbaringen er «schlechthinige Mitteilung».[6] Den er ikke bare en tilfeldig opplysning om noe som vi også kunne få kjennskap til på annen måte. Selve meddelelsesakten er absolutt avgjørende. Dette henger sammen med at det er Gud selv som blir åpenbar. Det er Gud vi absolutt ikke kjenner av oss selv. Alt annet, alt som hører med til verden, har vi iallfall et potensielt kjennskap til, men Gud kjenner vi bare når han selv gir seg til kjenne. «Gott kann nur durch Gott erkannt werden».[7] Når åpenbaringen er en slik virkelig og nødvendig meddelelse, er den noe som skjer i historien. Den kan ikke løses fra det historiske, men er bundet til Kristi historiske person. Det betyr ikke at historien åpenbarer Gud, for det gjør historien som sådan nettopp ikke, men at Gud åpenbarer seg i historien. Men dermed er enda ikke alt sagt om Brunners åpenbaringstanke. At åpenbaringen er en meddelelse og at den derfor gir en ny erkjennelse,[8] betyr ikke at han tar til orde for et intellektualistisk åpenbaringsbegrep. Et slikt åpenbaringsbegrep avviser han tvert imot så bestemt som overhodet mulig. Åpenbaringen er ikke en læreåpenbaring. Når Brunner tar avstand fra intellektualismen, er det to ting han vil ha frem. For det første vil han si at åpenbaringen ikke er lære, men handling, at Gud åpenbarer seg ved sine gjerninger og først og fremst i Jesus Kristus, i hans person, liv, død og oppstandelse. Særlig slår han fast at det er Jesus Kristus selv som åpenbarer Gud resp. som Gud åpenbarer seg i. Sannheten er en person. I motsetning til den senjødiske biblisisme gir Johannes-evangeliet uttrykk for det kristne syn når det slår fast at det er Kristus som er ordet.[9] Men for det annet fremhever Brunner i denne sammenheng at åpenbaringen er «Begegnung». Han taler om den personale korrespondanse mellom Gud og mennesket. Når Gud åpenbarer seg for mennesket, sikter han på «Herrschaft»

og «Gemeinschaft».[10] Han vil være herre over menneskene og ha samfunn med dem. Det ligger heri at ikke bare åpenbaringen, men også troen må forståes personalt. Den er ikke tro på en eller annen lære, men på Gud selv slik som han møter oss i Jesus Kristus. Det er noe som Brunner stadig understreker. Troen er derfor ikke først og fremst en forsantholden, men tillit og lydighet. Den er «Vertrauensgehorsam», et ord som Brunner ofte har brukt i de senere år[11] og som han bruker også her i tredje bind av dogmatikken.[12]

Brunner stiller seg herved i motsetning til en oppfatning av åpenbaringen og troen som har vært meget utbredt både i gammel og ny tid. Når han er inne på dette kapitel, bruker han meget sterke ord. Han mener at den misforståelse det her er tale om er «die folgenschwerste Fehlentwicklung des Christentums».[13] Det er da i første rekke den romersk-katolske oppfatning av åpenbaringen og troen han sikter til. I den middelalderlige katolisisme er troen en forsantholden av kirkens lære. Det er etter Brunners mening dette intellektualistiske syn på åpenbaringen og troen reformasjonen først og fremst bryter med. Han hevder at tanken på åpenbaringens og troens personalitet er det viktigste i den reformatoriske erkjennelse og henviser særlig til Luther. «Darum und um nichts anderes ging es, dass der Glaube die personhafte Begegnung mit dem uns in Jesus Christus personhaft begegnenden Gott ist».[14] Men Brunner konstaterer at den gamle intellektualisme trenger seg inn i reformasjonskirkene også. Luthers epokegjørende oppdagelse gikk snart tapt. I den protestantiske ortodoksi er troen igjen blitt forsantholden av en lære. Ortodoksien opererer med to trosbegreper, et reformatorisk og et intellektualistisk, og det siste blir det dominerende. Det er på dette punkt ingen vesentlig forskjell mellom den middelalderlige katolisisme og den protestantiske ortodoksi. Forskjellen består bare i at Skriften trer i stedet for kirken. I overensstemmelse hermed avviser Brunner en apriorisk og aksiomatisk Bibel-tro. Han slutter seg her til Kähler og griper også tilbake til Luthers tanke om Kristus som dominus scripturae.

Når Brunner tar avstand fra den intellektualistiske forståelse av åpenbaringen og troen, ser han den som uttrykk for en teologisk objektivisme. Mens det i den første tid fremfor alt var subjektivismen har gjorde front mot (se «Erlebnis, Erkenntnis und Glaube», 1921,

3. opplag 1923), er det idag like meget objektivismen. Han har hele tiden avvist begge deler (allerede i 1921 reserverer han seg også overfor en doktrinær objektivistisk ortodoksi), men vi kan si at siden 1938 er kampen mot objektivismen trådt i forgrunnen. Brunner ser det slik at verken subjektivismen eller objektivismen gjør alvor av åpenbaringens og Guds-forholdets personalitet. I subjektivismen er Guds ord et ord som vi sier oss selv, ikke et ord som blir sagt *til* oss, og det blir da ikke tale om noen personal korrespondanse. Vi er alene med oss selv. I objektivismen blir Guds ord noe objektivt foreliggende, noe som vi har herredømme over. Heller ikke her kommer det personale til sin rett. All objekterkjennelse er upersonlig. Det er da ikke bare den intellektualistiske objektivisme Brunner angriper, men f. eks. også den sakramentalistiske. Også i sakramentalismen trer det personale tilbake, og Guds ord og gjerning blir noe som vi behersker. Hva Brunner vi ha frem er bl. a. at Guds ord er «Anrede» og at vi skal si ja til Gud. Dette forutsetter at mennesket har en ganske spesiell plass i den guddommelige skaperplan og frelsesplan. Det er *mennesket* Gud åpenbarer seg for. Gud er fra først av «der Gott-zum-Menschen-hin»,[15] likesom mennesket fra først av «der Mensch-von-Gott-her» [16] Brunner stiller seg kjølig til de kosmocentriske tendenser som til dels spiller en stor rolle i nutidens teologi. Han innrømmer at det nytestamentlige budskap også har en kosmisk side, men mener at dette synspunkt er sterkt overdrevet idag og at det møter oss bare i periferien av N. T. Bibelens teocentrisme er tillike geocentrisk og antropocentrisk. Når det gjelder Guds plan med mennesket, ser Brunner den i lys av at Gud sikter på «Herrschaft» og «Gemeinschaft». Mennesket er nemlig den eneste skapning som dette herredømme og dette samfunn kan bli fullt virkeliggjort med. Fra en side sett kan Gud være herre også over den upersonlige skapning og ha samfunn også med den, men han vil at hans herredømme skal bli anerkjent og at hans tilbud om samfunn skal bli mottatt, og det er det bare mennesket som har forutsetninger for.[17]

Brunner avviser da imidlertid også den deterministiske objektivisme. Når mennesket skal si ja til Gud, har det ansvar for sin handlemåte. «Die Verantwortlichkeit» er «das Zentrum der menschlichen Existenz».[18] Det er for å gjøre alvor av menneskets ansvar og uunnskyldighet Brunner legger så megen vekt på å holde fast ved tanken

om en revelatio generalis, men han hevder at dette synspunkt må komme frem også når det er frelsesåpenbaringen det er tale om. Når han avviser determinismen, tenker han også på reformatorenes predestinasjonslære. På dette punkt rykker han bort også fra Luther, som han for øvrig i disse spørsmål stadig påberoper seg og støtter seg til. Brunner hevder at determinismen er fremmed for de nytestamentlige forfattere. Den er kommet inn i den gamle kirke fra stoicismen og ble dessverre overtatt av reformatorene.[19] Nå er det bare den yngre og ikke den eldre Luther Brunner tar avstand fra. Han mener at Luther etter 1525 ikke lenger lærte deterministisk og predestinatiansk og at han derfor faktisk tilbakekalte det han sier i «De servo arbitrio».[20] Men den yngre Luthers lære om den trælbundne vilje sier Brunner altså nei til. I denne lære synes han personalismen kommer til kort.

Det er klart at de her nevnte personalistiske tanker i høy grad må utvirke seg i Brunners dogmatikk. At sannheten er «Begegnung» er en tese som får betydning for hele det kristne læreinnhold. I sin lære om Gud distanserer Brunner seg fra den gamle værensmetafysikk. Han går ikke ut fra begrepet «væren», men starter på en helt annen måte. Gud er den herre som gjør krav på oss og vil beherske vårt liv, og han er i sin kjærlighet den som vil ha samfunn med oss. Også skapertanken blir sett i dette lys. Brunner legger vekt på at Gud blir erkjent som skaper derved at han først blir erkjent som herre og fremhever også at Guds skapergjerning er et utslag av hans kjærlighet. Han skaper verden for å kunne virkeliggjøre sin plan om herredømme over og samfunn med mennesket. I antropologien er det for Brunner et kardinalpunkt å la menneskets ansvar komme til sin rett, og i hamartiologien presiserer han — til tross for det han har å si om syndens universalitet — at mennesket er ansvarlig for sin synd. I kristologien går Brunner idag (i motsetning til hva han gjorde i «Der Mittler») ikke ut fra Kristi person, men fra hans gjerning, og vil derved legge avgjørende vekt på at Gud møter oss og taler til oss i Kristus. Det første som må sies om Kristi guddom er ikke at han har en guddommelig natur, men at han er den som Gud åpenbarer seg i og taler til oss i. Over alt ser vi at tanken om den personale sannhet bestemmer det som Brunner har å si. Men fremfor alt gjelder det dogmatikkens tredje bind. Her hvor han gir oss sin lære om troen er vi ved selve det centrale punkt i hans personalisme.

I tredje bind er det imidlertid enda en side ved personalismen som får spesiell betydning. Når Brunner understreker det personale, er det et viktig punkt at vi er kalt til samfunn ikke bare med Gud, men også med medmennesker, og det får avgjørende betydning for synet på kirken. Han mener at den ekklesia som N. T. taler om ikke er noe annet enn dette samfunn og at den derfor absolutt ikke er en institusjon. Disse tanker er kjent fra «Das Missverständnis der Kirche», og for øvrig også fra «Wahrheit als Begegnung». Terminologien er ikke uten videre den samme i disse to bøker. I «Wahrheit als Begegnung» bruker Brunner ordet «Kirche» in bonam partem. Det er den nytestamentlige ekklesia som også blir kalt kirke. Det er kirken som er communio sanctorum. I «Das Missverständnis der Kirche» er kirke derimot straks det samme som en institusjon og følgelig noe helt annet enn ekklesia. Slik er det også i tredje bind av dogmatikken. Når første hovedavsnitt av tredje del (s. 15–158) har overskriften: «Ekklesia und Kirche», gir det uttrykk for at disse to ord ikke betegner det samme. Selv om denne terminologi ikke er absolutt konsekvent gjennomført i dogmatikken, er kirke også her iallfall stort sett det samme som institusjon, og ekklesia er derfor noe helt annet enn kirke. Men fremfor alt er forskjellen mellom ekklesia og institusjon klar. Den nytestamentlige ekklesia er ikke en institusjon, men et samfunn mellom personer, og også derved blir det personale understreket.

I annet bind har Brunner slått fast at Bibelens Guds-åpenbaring er en historisk begivenhet. Guds åpenbaring i Jesus Kristus er noe som skjedde den gang og der, og troen har derfor i første rekke relasjon til et perfektum,[21] til det som Gud har gjort en gang for alle i Kristus. Herved stiller Brunner seg i motsetning til all rasjonalisme og mystikk. Denne front har bestandig vært karakteristisk for ham, og selv om den var ganske særlig fremtredende i 20-årene, er den viktig idag også. Men når han nå i tredje bind går over til å si noe om Guds folk og troen, må han spørre hvorledes den historiske åpenbaring blir nærværende. Det er samtidighetsproblemet som melder seg. Hvorledes blir det forgangne nutidig? Når han ikke vil se troen som forsantholden av en lære, men som tillitslydighet, ligger det deri at åpenbaringen også er nutidig og at vi tror på Gud slik som han møter oss idag. Det må være klart at det perfektiske blir presentisk. Som svar på spørsmålet om hvorledes det fortidige blir nutid henviser

Brunner først til kirken og dens tradisjon og forkynnelse (han bruker her foreløpig ordet «kirke»), men det er ikke hans fullstendige eller egentlige svar. Det er to ting man må være oppmerksom på. For det første tenker han ikke bare på forkynnelse i spesiell forstand, ikke bare på det verbale, men på hele kirkens liv, og taler derfor om dens «verkündigende Existenz» (s. 17). Kirken kommer i betraktning ikke bare som organ, men som bærer av åpenbaringen og som det sted hvor Kristus blir nærværende. For det annet er det likevel ikke bare kirken og dens tradisjon eller forkynnelse som gjør den historiske åpenbaring til en åpenbaring for oss. Når det er Guds frelsesåpenbaring det gjelder, er det vanlige traditio eller paradosis ikke tilstrekkelig. Det er ikke bare den historiske formidling det er spørsmål om. Noe annet må komme til, og her henviser Brunner til Den hellige Ånds gjerning. Det er under denne synsvinkel han gir sin lære om Den hellige Ånd, og han gir derved uttrykk for at åpenbaringen ikke bare er en historisk, men også en nutidig virkelighet. Ja han gir idag i en viss forstand endog plass for en kristelig mystikk (s. 31). Han gjør oppmerksom på at den mystikk det kan være tale om på kristen grunn ikke er noe annet enn troen på Jesus Kristus, og for så vidt holder han fast ved sin gamle antimystiske posisjon, men den endrede terminologi gir likevel uttrykk for en viss forskyvning. Han fremhever idag at Guds-forholdet er både middelbart og umiddelbart (s. 31). Nå hevder Brunner at Åndens gjerning ikke går opp i det å vitne om Kristus, men at den også er av paralogisk-dynamisk art (s. 30 f.). Men først og fremst ser han Den hellige Ånds gjerning under synspunktet av donatio fidei. Det betyr ikke at det menneskelige subjekt er sjaltet ut (s. 28), for troen er menneskets akt, men den er likevel også Guds gave og Åndens verk.

Etter dette går Brunner over til ekklesiaproblemet. Han begynner tredje del med å si hva «die Ekklesia» er, og når det er naturlig for ham å gjøre det, er det fordi han mener der er en nær sammenheng mellom ekklesia og tro. «Ekklesia und Glaube gehören wesensmässig zusammen» (s. 35). For det første er det ingen som kommer til tro uten ved menighetens formidling, og for det annet er den som tror dermed også medlem av denne menighet. Særlig dette-siste kommer Brunner stadig tilbake til. Troen er virksom i kjærlighet, og dermed også i vilje til samfunn med andre mennesker. Man er en troende derved

at man er i menigheten. Ekklesiaen er troens nødvendige livsform. Det nye liv er «das Leben in der Gemeinschaft, in der Agape, statt des Lebens für sich, in der Vereinzelung» (s. 36). Trossamfunnet kommer ikke til troen som noe sekundært, og er derfor heller ikke bare et ytre middel. Brunner tar på dette punkt energisk avstand fra Calvin, som ser kirken som et externum subsidium fidei og som derved røber en individualistisk tankegang. Mellom ekklesiaen og troen er der for Brunner ikke bare en subsidiær, men en nødvendig sammenheng. Men forutsetningen er da at den ekklesia man taler om ikke er en institusjon. Når Calvin ser kirken som et middel, er det fordi det er en institusjon han tenker på. Etter Brunners mening har da Luther grepet meget mer av den nytestamentlige ekklesiatanke, men han har sine innvendinger mot Luther også (s. 94 ff.). Han synes heller ikke Luther var konsekvent. Brunner vil ikke løse vanskelighetene ved å skille mellom den egentlige og usynlige og den uegentlige og synlige kirke. Han går tross atskillig enighet ikke den vei som Sohm i sin tid gikk. Han vil ikke være med på å gjøre den synlige kirke til noe uegentlig og den egentlige kirke til noe usynlig. Troen har ikke bare med den usynlige kirke å gjøre. For det første er den sanne kirke ikke en usynlig størrelse. Disippelsamfunnet er synlig. Visstnok har det også en usynlig side, for så vidt som bare Gud vet om det er et virkelig samfunn, men det betyr ikke at det som N. T. kaller ekklesia er en ecclesia invisibilis. Når Calvin taler om en usynlig kirke, tenker han da heller ikke på et samfunn, men bare på en numerus electorum. For det annet forutsetter de som skiller mellom den synlige og den usynlige kirke at den første er en institusjon, og det er nettopp hva Brunner vil ha frem at den ikke er.

Det følger herav at den oldkirkelige og middelalderlige kirketanke etter Brunners mening er helt forfeilet. I et kapitel som har overskriften: «Die Entwicklung der Ekklesia zur Kirche» (s. 76–92) fremhever han — i overensstemmelse med hva han sier i boken om kirkens misforståelse — at denne utvikling innebærer en utglidning og et brudd med det opprinnelige og nytestamentlige. Det er en utglidning som han mener gjorde seg gjeldende meget tidlig, idet den er merkbar allerede i pastoralbrevene. Han gjør oppmerksom på at disse brev ifølge den kritiske forskning av idag ikke er paulinske, men devteropaulinske, men fremfor alt legger han vekt på den saklige forskjell

mellom Paulus-brevene og pastoralbrevene, og ser det slik at denne forskjell ikke minst blir åpenbar i den forskjellige ekklesiatanke (s. 57). I pastoralbrevene er ekklesia allerede blitt noe av en institusjon. For øvrig slår Brunner fast at utviklingen fra ekklesia til kirke særlig kommer til uttrykk på 2 punkter, nemlig for det første i den sakramentale forståelse av frelsen og for det annet i den rettslige forståelse av kirkeautoriteten. Han mener da også at disse to ting henger meget nær sammen.

Når Brunner hevder at den sakramentale frelsesforståelse er i strid med N. T., mener han det så radikalt at det for ham overhodet ikke blir tale om noe sakrament. Mens han i «Wahrheit als Begegnung» enda gjorde bruk av sakramentbegrepet,[22] uttaler han i «Das Missverständnis der Kirche» at N. T. ikke kjenner noe sakrament,[23] og gjentar det her i dogmatikken. «Der Begriff des Sakraments war dem neutestamentlichen Christuszeugnis unbekannt» (s. 120, jfr. s. 82). Når Brunner taler om den sakramentale frelsesforståelse, mener han at frelsen blir en mekanisk og upersonlig prosess, noe automatisk, hvorved troens rolle blir benektet og menneskets ansvar eliminert. I motsetning til mange andre viker han ikke tilbake for å anvende ordet «magisk» i sin omtale av den romersk-katolske forståelse av frelsen (s. 73), men for øvrig hevder han at sakramentalismen (i likhet med intellektualismen) er trengt inn også i den protestantiske kirke. Det sakramentale står for Brunner i motsetning til det personale, og det sier seg da selv at han finner en sidestilling av ord og sakrament uberettiget og skjebnesvanger. I N. T. er ordets prioritet ubetinget.

Det antisakramentalistiske syn kommer til uttrykk også i det som Brunner sier om dåpen og nadverden. På den ene side legger han megen vekt på dåpen. Han fremhever at dåpen i N. T. hører nær sammen med troen, boten og Kristus-menigheten (s. 71). Ikke minst er det viktig at den hører sammen med boten, at den er «das äussere Zeichen der Busse» (s. 59), men for øvrig understreker han at den gir uttrykk ikke bare for det negative, men også for det positive, ikke bare for det gamle menneskes død, men også for det nye liv. Men nå gjelder det for Brunner at dette ikke må gå ut over Guds-forholdets personalitet. Han vil ikke gi en lære om dåpen som kommer i strid med det han har sagt om den personale sannhet. Allerede i «Wahrheit als Begegnung» betonte han at dåpen er «ein doppelseitiges Ge-

chsehen»,[24] at den ikke bare er Guds, men også baptisandens akt. Dette fremhever han i dogmatikken også, og det betyr for ham at selve den ytre dåpshandling ikke blir avgjørende. Den ytre handling markerer at den indre akt er alvorlig ment og manifesterer at denne indre akts ekthet blir anerkjent av menigheten, men ut over det har den ingen selvstendig betydning. Det er galt å mene «dass ohne den Tauf*akt* dieser innere Vorgang nicht stattfinden könnte» (s. 72). «Die Taufe har als Akt diesem inneren Geschehen gegenüber keine selbständige Bedeutung» (s. 59). Det er slik det forholder seg hos Paulus, den eneste av de nytestamentlige forfattere som har gitt oss noe i retning av en dåpslære. «Von einer selbständigen Bedeutung des Tauf*aktes* kann bei ihm keine Rede sein» (s. 59). Dåpen er et tegn, og i dette tegn blir det synlig hva som allerede *er* skjedd ved ordet og troen, men det kan ikke være tale om at selve dette tegn bevirker noe som ikke allerede er bevirket ved ordet. Brunner synes det er klart at dette er Paulus' syn. Dåpsakten blir hos Paulus sett i ett med det som skjer i menneskets indre, og det kan synes å gi inntrykk av at det overholdet ikke kan skje noe uten den ytre akt, men Brunner hevder at det likevel (han henviser spesielt til 1 Kor. 1, 14–17) er umulig å mene at Paulus ser selve dåpsakten som noe avgjørende (s. 72). En sakramental forståelse av dåpen er ikke i overensstemmelse med Paulus. Den ville stride mot hans personalistiske syn på ordet og troen. Brunner innrømmer at vi hos Paulus har uttalelser som kan minne om sakramentale tanker, men mener at det da er hellenistisk innflytelse som gjør seg gjeldende og at det egentlige hos Paulus er noe helt annet.

Ut herfra tar Brunner stilling til barnedåpsproblemet. Han vil ikke benekte at urmenigheten praktiserte barnedåp, men mener at denne praksis i tilfelle ikke spiller noen rolle i den nytestamentlige lære om dåpen og er betenkt overfor tendensen til av hensyn til folkekirken å gjøre den almindelige barnedåp til noe som man under enhver omstendighet må fastholde. Fremfor alt finner han det skjebnesvangert når man på grunn av den herskende barnedåpspraksis er kommet i skade for å benekte eller bortforklare troens avgjørende betydning. Når den katolske kirke går inn for den almindelige barnedåp, henger det sammen med at dåpens virkning her ikke er betinget av tro. I den katolske kirke spiller det ingen rolle om det er mulig for baptis-

anden å tro eller ikke. Men Brunner legger ikke skjul på at han føler vanskeligheter også med tanke på reformatorene og den protestantiske teologi i det hele. Han ser det som en håpløs utvei når man på luthersk hold har forsøkt å komme frem til en sammenheng mellom dåpen og troen ved hjelp av læren om en fides infantium og sier meget kategorisk at denne «absurde Behauptung» (s. 73) ikke kan løse vanskelighetene. Det betyr imidlertid ikke at han slutter seg til den gamle reformerte teologi og forsøker å overvinne dilemmaet ved hjelp av tanken om foreldrenes og faddernes tro. Han synes det er klart at heller ikke denne løsning gjør alvor av den enkeltes ansvar og gir troen den plass den skal ha.

På lignende måte argumenterer Brunner med hensyn til nadverden. Nadverdmåltidet var opprinnelig et samfunns- og kjærlighetsmåltid, og det var en total forvanskning når det ble oppfattet som en meddelelse av sakramentale frelseskrefter. Ja Brunner mener at det var nettopp her den avgjørende forvanskning fant sted (s. 79). Feilen var at nadverden ble oppfattet sakramentalt og ikke personalt.

Det ligger på linje med Brunners avvisning av den institusjonalistiske og sakramentalistiske kirketanke når han beklager at kirken er blitt for meget av en søndagskirke og prekenkirke, at den er for opptatt av det kultiske og sakrale i motsetning til det hverdagslige og sosiale og at den legger for liten vekt på et liv i gjensidig kjærlighet og tjeneste. Når han i denne sammenheng — i noen kapitler som går ut over hva man venter å finne i en dogmatikk — kommer med en del bemerkninger om kirkenes krise i nutiden, setter han fingeren på forskjellen mellom de europeiske og de amerikanske kirker. Han fremhever at de amerikanske kirker iallfall er hverdagskirker i høyere grad enn de europeiske, og selv om han er klar over at også den amerikanske frikirketype har sine farer (f. eks. faren for å bli fristet til popularitetsjakt) synes han det er de europeiske kirker som hittil har vært minst villige til å lære av den annen type. For øvrig henviser han til «die Bruderschaften» som en tredje type ved siden av folkekirkene og frikirkene og nevner spesielt også den ikke-kirkelige bevegelse i Japan (s. 137), en bevegelse som han også tidligere har uttalt seg anerkjennende om.[25]

I annet hovedavsnitt av tredje del er det fremfor alt troen som er Brunners tema. Hva hans trosbegrep angår har han i stor utstrekning

klarlagt det i tidligere skrifter, i første rekke i «Wahrheit als Begegnung» og «Offenbarung und Vernunft», men i dogmatikken går han mer utførlig inn på alle de spørsmål som kan melde seg i denne forbindelse. Det springende punkt er at troen må forståes personalt, at den ikke er forsantholden av en bibelsk eller kirkelig lære, men «Vertrauensgehorsam». Dette betyr for det første at vi i troen anerkjenner Gud som vår herre. Vi bøyer oss for Guds krav. Men det er likevel ikke det hele. Vi står ikke bare overfor Guds «Anspruch», men også overfor hans «Zuspruch». Det er derfor rettferdiggjørelsestroen som er troens fullendte form, og rettferdiggjørelsen gir da etter Brunners mening nettopp også uttrykk for det personale. V tror ikke på en lære om rettferdiggjørelsen, men på den Gud som rettferdiggjør eller på Guds personlige tilsagn om rettferdiggjørelse. Brunner henviser her til Luther, men med hensyn til uttrykket «Guds rettferdighet» mener han at det personale ikke kommer uavkortet til sin rett hos Luther heller. Visstnok grep Luther det vesentlige når han på genial vis oversatte «dikaiosyne theou» med: «den rettferdighet som gjelder for Gud». Det var nødvendig å avvike fra den tradisjonelle oversettelse på grunn av den latiske tankegang som gikk ut på at det måtte være Guds dømmende rettferdighet som var ment. Men samtidig mener Brunner at Luthers oversettelse innebar en reduksjon (s. 236). Med «dikaiosyne theou» tenker Paulus på Guds vilje til å være herre, hans suverene vilje til å skape det som er rett, den Guds vilje som er identisk med hans kjærlighet.

Ved rettferdiggjørelsen er det forholdsvis lett å få plass for det personale synspunkt. Men hvorledes forholder det seg med gjenfødelsen? Kan man tale om den uten å gli over i naturalistiske og sakramentalistiske tankebaner? Til det sier Brunner at det ved gjenfødelsen ikke dreier seg om noen annen sak enn rettferdiggjørelsen, men bare om en annen aspekt. Hans overskrift over dette avsnitt lyder: «Die Wiedergeburt als besonderer Aspekt der Rechtfertigung» (s. 305–311). Når ordet «gjenfødelse» er brukt, blir det fremhevet at Gud skaper noe nytt. På lignende måte uttaler Brunner seg om omvendelsen og helliggjørelsen. Det dreier seg også her om spesielle aspekter. For øvrig er det karakteristisk for Brunners personalisme at han i slutten av dette annet hovedavsnitt har et kapitel om «Theologie des Gebets» (s. 364–376).

Når Brunner fremhever at Gud i sin åpenbaring sikter på «Herrschaft» og «Gemeinschaft», og når han taler om Guds «Anspruch» og «Zuspruch», kan det ligge nær å spørre hvorledes han stiller seg til debatten om forholdet mellom lov og evangelium. Sier han: lov og evangelium eller: evangelium og lov? Han drøfter lovens begrep og betydning i annet bind før han går over til kristologien (s. 251–272) og nevner da først at Skriften bruker ordet «lov» i en rekke forskjellige betydninger og at man derfor ikke bare kan stille loven i motsetning til evangeliet. Videre betoner han at loven har sammenheng med pakten. Etter sin sanne mening er loven ikke Paulus' nomos som i virkeligheten er en misforståelse av loven. For så vidt sier Brunner ja til Barth (II, s. 255). Men han sier også noe mer. Han innrømmer at den nomos Paulus taler om tross alt ikke bare er en misforståelse av loven. Ved loven blir Guds vilje «versachlicht» (II, s. 260), og derfor er der også en motsetning mellom lov og evangelium eller lov og nåde. Når Brunner i tredje bind går inn på spørsmålet om den kristne og loven, hevder han at der er en forskjell mellom «Gesetz» og «Gebot» (s. 344), en forskjell som Barth ikke anerkjenner. For så vidt synes han i det vesentlige likevel å si nei til Barth. Men samtidig fremhever han enheten mellom Guds «Anspruch» og hans «Zuspruch». Man kan si at så lenge det er vår erkjennelse av Guds vilje han snakker om, er det Guds krav som kommer først. Veien går da fra kravet til gaven, ikke fra gaven til kravet. Men når Brunner ser det saklig-teologisk, er det omvendt. Det er Guds «Zuspruch» som innebærer hans «Anspruch», og da kan man si at han i dette viktige spørsmål likevel iallfall et langt stykke går sammen med Barth.

Også Brunners eskatologi er i sine grunntrekk kjent fra før. I hovedsaken følger han i dogmatikken de linjer som han har trukket opp i sin eskatologiske monografi. Han synes det er viktig at troen også er håp, at den ikke bare har med fortiden og nutiden, men også med fremtiden å gjøre. Håpets grunn er ikke noe annet enn Jesus Kristus selv. For øvrig tar Brunner ved dette lærekompleks særlig hensyn til avmytologiseringsproblematikken og avmytologiseringsdebatten. Han synes ikke man kan komme fra at der er eskatologiske forestillinger som må avmytologiseres, men han vil ikke være med på en total avmytologisering a la Bultmann. Han er ikke enig i å avstreife det futuriske. Hva Bultmann taler om er en eskatologisk

eksistens uten eskatologi, og det stemmer ikke med N. T. I overensstemmelse med sin antiobjektivisme og sin betoning av det personlige ansvar tar Brunner avstand fra apokatastasislæren og fra læren om den dobbelte predistinasjon. Men det betyr ikke at han bare slutter seg til den tradisjonelle fortapelseslære. Han synes det er klart at vi ut fra N. T. må tale både om den endelige dom og om en «Allversöhnung» (s. 464–474). Disse to linjer kan etter Brunners mening ikke være gjenstand for en logisk harmonisering, men han mener at de begge har sin plass i det nytestamentlige vitnesbyrd og at vi må holde fast ved dem begge.

Hvis vi skal si litt om den teologiske posisjon som er karakteristisk for Brunners dogmatikk og spesielt for tredje bind, er det viktig å være klar over at han ser sin oppgave i å finne en vei hinsides subjektivismen og objektivismen (s. 9). Når han i 1938 tar avstand fra begge disse ismer, legger han frem et program som han senere bestandig har fulgt. I motsetning til subjektivismen slår han fast at det er Gud som taler til oss i Jesus Kristus og at det er Guds gjerning som er det første. I motsetning til objektivismen presiserer han at åpenbaringen ikke er noe objektivt foreliggende, men at Gud må bli åpenbar for og tale til den enkelte. På grunn herav sier han hele veien et tydelig og kraftig nei til den romerske katolisisme. Hos Brunner kan man ikke godt snakke om katoliserende tendenser. Det er en i eminent forstand protestantisk dogmatikk han har gitt oss. Men som vi har sett mener han at man ikke er ferdig med objektivismen om man sier nei til romerkirken. Til dels gir han tvert imot uttrykk for at ovjektivismen er enda farligere når den opptrer på protestantisk grunn. Brunner avviser den katolske intellektualistiske oppfatning av troen. Der er ingen tvil om hans stilling i så måte. Han avviser også det katolske fides caritate formata, idet han mener at det ikke gjør alvor av troens betydning. Men på den annen side innrømmer han at det er konsekvent når den katolske teologi mener at troen må suppleres med kjærligheten. Hvis man oppfatter troen slik som den katolske teologi gjør, er det naturlig åt man ikke kan tale om rettferdiggjørelse ved troen alene, og det er for så vidt riktig at man ikke gjør det. Verre er det når den protestantiske ortodoksi har den samme intellektualistiske oppfatning av troen og likevel taler om rettferdiggjørelse bare ved tro (s. 207). Men det er ikke bare i den *tidligere*

protestantiske teologi Brunner finner objektivistiske tendenser. Han synes også megen nutidig protestantisk teologi er for objektivistisk, og det er fremfor alt på dette punkt han har sine innvendinger mot Barth. Brunner har alltid hatt mange anerkjennende ord om Barths teologiske innsats, og det har han også i dette tredje bind av dogmatikken (s. 122, 245). Han fremhever at det var Barth som gav teologien dens tema tilbake og derved gjorde noe som ingen annen kunne ha gjort. Men samtidig har Brunner alvorlige betenkeligheter, og de gjelder først og fremst Barths objektivisme (s. 245). Han synes Barth fremhever åpenbaringen på troens bekostning, og selv bestreber han seg på ikke å henvise til åpenbaringen uten også å si noe om troen. På den annen side synes han at Bultmanns teologi er for subjektivistisk (s. 247 ff.). I motsetning til Barth interesserer Bultmann seg ikke for åpenbaringen, men bare for troen.

Denne oversikt over tankegangen i tredje og fjerde del av Brunners dogmatikk vil ha vist at til tross for et visst medierende drag er det en særpreget dogmatikk han har gitt oss, og det vil sikkert også ytre seg i at den kan egge til motsigelse. Det er utvilsomt mange som vil ha trang til å opponere mot atskillig av det han sier. Ikke minst vil det gjelde hans lære om kirken og sakramentene. Men det er ikke mulig å kritisere enkeltheter i Brunners dogmatikk uten å se dem i lys av den bærende grunntanke. Grunntanken er hos Brunner den personalistiske oppfatning av åpenbaringen og troen, og det er den vi først og fremst må klargjøre vår stilling til.

Det kan ikke være tvil om at Brunners personalisme prinsipielt er i full overensstemmelse med N. T. I N. T. er troen ikke tro på en lære, men på Jesus Kristus resp. på Gud slik som han åpenbarer seg og gjør sin gjerning i Kristus. Uansett hva som på det enkelte sted blir sagt om troens innhold er dette bestandig forutsatt. Troen er alltid tro på Jesus Kristus og dermed også på Gud. Heri ligger det da også at den ikke i første rekke er en forsantholden, men tillit og lydighet. Den er nok også en assensus, men den er assensus bare idet den samtidig er fiducia og obedientia. Assensusmomentet kan ikke isoleres. Det har til dels vært sagt at Brunners personalistiske syn på åpenbaringen og troen er bestemt av nyere jeg-du-filosofi. Brunner har uttalt seg anerkjennende både om Grisebach og om Buber og fremfor alt om Kierkegaard, men hans tilslutning til disse

tenkere gjelder bare for så vidt han mener de er i overensstemmelse med N. T., og han gjør det helt klart at det er N. T. han kjenner seg bundet av. Man kan nok si at han går litt lett hen over spørsmålet om hva det betyr at troen tross alt også er en forsantholden og hvilke konsekvenser det har, men det forhindrer ikke at det prinsipielt er helt riktig når han hevder at troen ikke er læretro, men Kristus-tro. Det er også meget verdifullt når han ser dette som et vesentlig ledd i den reformatoriske erkjennelse og når han gjør oppmerksom på likheten mellom den katolske og den protestantiske intellektualisme. Han er på sikker nytestamentlig grunn når han avviser det som han kaller en apriorisk og aksiomatisk Bibel-tro. Hvis vi er enige i dette, må vi også være enige i de grunnlinjer han trekker opp i sin dogmatikk og i en lang rekke av de enkeltheter som han mener følger av grunntankene.

Man bør da heller ikke være for snar til å avvise alt det som Brunner sier om kirken og sakramentene. Det er ingen grunn til å protestere når han ser kirken som communio sanctorum. Selv om ordene: «sanctorum communio» opprinnelig betød noe annet enn det vi legger i dem idag (noe som Brunner er fullt klar over), er det berettiget å karakterisere kirken på denne måte. Det er ikke bare i overensstemmelse med Luther, men også med N. T. Når Brunner slår fast at den kirke resp. ekklesia som N. T. taler om ikke er en institusjon, fortjener han å få følge av alle protestantiske teologer. Men også når det gjelder sakramentene har Brunner noe å si oss. Slik som han oppfatter sakramentbegrepet er det riktig når han hevder at N. T. ikke kjenner noe sakrament. Hvis meningen er å henvise til sakramentale frelseskrefter som gjør troen overflødig, er man inne på en linje som ikke har noen tilknytning til N. T. En sakramentalisme som er uforenlig med den nytestamentlige personalisme er ikke berettiget. Også her kan vi si at Brunner går litt lett hen over de vanskeligheter som kan melde seg, f. eks. ved at han hos Paulus altså også finner tankeganger som går i hellenistisk-sakramentalistisk retning, men han har rett når han hevder at en sakramentalistisk tankegang er i strid med N. T. Det er fortjenstfullt når han vil gjøre alvor av sammenhengen mellom dåpen og troen. Ikke minst har han tungtveiende grunner når han avviser den gamle lære om en fides infantium. De som fremdeles holder på denne lære, bør iallfall ikke overhøre Brunners innvendinger.

Hvis man vil tale om de små barns tro og derved etablere sammenheng mellom dåpen og troen, bruker man ordet «tro» i en helt annen mening enn den man ellers forutsetter. Med troen tenker vi normalt på en bevisst og viljemessig akt, og da er det umulig å tale om en spebarnstro. De som idag holder på læren om en fides infantium, gjør det da til dels heller ikke på den gamle måte, nemlig ved å forsøke å tilskrive barnet notitia og assensus og fiducia, men betoner i stedet troens objektivitet på en slik måte at all tale om en bevisst assensus og fiducia blir overflødig. (Jfr. R. Prenter). Men nettopp da bruker man ordet «tro» i en annen betydning enn den vanlige og har derfor ikke oppnådd noe vesentlig for løsningen av spørsmålet om hvorledes sammenhengen mellom dåpen og troen skal forståes. I en tid da der er sterke objektivistiske og sakramentalistiske tendenser også på protestantisk hold og da også læren om en fides infantium igjen synes å vinne terreng gjør man rett i å være oppmerksom på hva en teolog som Brunner har å si om denne lære.

Hermed er det imidlertid ikke sagt at der ikke også kan være noe å invende mot Brunners syn på disse spørsmål. Det gjelder både kirkeproblemet og sakramentproblemet.

Om det er riktig å se kirken som communio sanctorum og fidelium, er det ikke dermed sagt at den ikke også skal sees som forkynnelse og sakramentforvaltning. Selv om det har vært vanskelig å forene disse to sider, er det nødvendig å forsøke å gjøre det. Ikke bare ifølge Augustana, men også ifølge N. T. er kirken (resp. den ekklesia som N. T. taler om) både noe personelt og noe funksjonelt, og det er nødvendig å se den under begge synsvinkler. Dette er noe som Brunner selv tidligere har vært inne på. I «Offenbarung und Vernunft» nevner han at kirken må sees under to hovedaspekter. Den må sees både som «Gemeinschaft» og som «göttliches Mittel» eller «göttliche Veranstaltung», både som communio og som mater fidelium (s. 136). Hvis det er riktig, kan vi ikke unngå å tale om kirken som et middel. Der ligger ingen nedvurdering av kirken i å gjøre det. Brunner er jo også idag inne på at kirken skal sees som et organ, og legger til og med megen vekt på det, men det er da bare selve disippelsamfunnet han tenker på. Her har vi grunn til å gå ut over Brunner. Når vi taler om kirken som organ, må vi se den ikke bare som communio, men også som ministerium.

Hva sakramentspørsmålet angår kan vi spørre om Brunners sakramentdefinisjon er den eneste mulige. Hvis vi aksepterer hans definisjon, er det umulig å finne noe sakrament i N. T. Brunner har alle protestantiske teologer med seg når han avviser et sakrament i denne mening. Men hvis vi ser sakramentet som et verbum actuale eller activum, stiller det seg anderledes. Brunner har selvsagt rett i at det i N. T. ikke er tale om sakrament som et fellesbegrep, men hvis vi oppfatter sakramentet på den nettopp nevnte måte, er det berettiget å operere med et fellesbegrep. Også her har han tidligere sagt noe som vi kan søke tilknytning til. I «Offenbarung und Vernunft» ser han det som noe overordentlig betydningsfullt at kirken har stilt sakramentet ved siden av ordet som det annet medium gratiae (s. 118), og når han gjør det, er det fordi sakramentet gir uttrykk for at det er «die handelnde Persongegenwart» som er Guds ord (ibidem). Brunner har jo i de siste årtier tatt avstand fra en verbalistisk oppfatning av åpenbaringen, og det er i den forbindelse han mener sakramentbegrepet kan være til hjelp. Ved at åpenbaringen skal bli bevitnet ikke bare ved ord, men også ved handling kommer det frem at den også selv er handling. Brunner vil altså på dette tidspunkt benytte sakramentbegrepet til å understreke åpenbaringens personalitet og aktualitet i motsetning til dens verbalitet, og det synes å måtte bety at fellesbegrepet «sakrament» likevel har sin berettigelse.

Om vi kan ha en rekke innvendinger mot den måte Brunner gjennomfører sitt personalistiske syn på, må det ikke redusere den takknemlighet vi bør føle med tanke på hans dogmatikk. Den er i sannhet en verdifull gave til vår teologgenerasjon, og også mange norske teologer bør ta fatt på den og la seg stimulere av den.

NOTER:

[1] Norsk oversettelse 1951.
[2] Det gjelder f. eks. kristologien. Se s. 208–216.
[3] Se f. eks. s. 210.
[4] Se forordet til annet bind, s. VII.
[5] 1941, s. 3 f.
[6] Se Gott und Mensch, 1930, s. 14.
[7] Der Mittler, 1927, s. 3.
[8] Se 1941, s. 27, jfr. 1938, s. 37, 47.

[9] Se Dogm. I. s. 27 f.
[10] 1938, s. 40, jfr. 1941, s. 34.
[11] 1938, s. 51, jfr. 1941, s. 10.
[12] Se s. 161, jfr. s. 201.
[13] 1941, s. 8.
[14] 1941, s. 10.
[15] 1938, s. 33, jfr. s. 48.
[16] Ibidem.
[17] 1938, s. 41, 44.
[18] Se 1941, s. 55 ff.
[19] 1938, s. 39.
[20] Se 1946, s. 371 f.
[21] Se tredje bind, s. 20.
[22] S. 130, 136 ff. Jfr. 1941, s. 118.
[23] S. 83.
[24] S. 136.
[25] Die Nicht-Kirche-Bewegung in Japan, Evangelische Theologie, 1959.

FRA «PROFESSORSTRIDENS» TID

Ved KRISTEN VALKNER

I professorstridens dager falt det uttalelser og ble det skrevet artikler som ikke alle synes å ha vært like godt overveiet. Nedenfor gjengis et aktstykke, et innlegg som *ikke* ble offentliggjort i stridens hete. Det er prof. Simon Michelets protest mot prof. Odlands og stiftsprost Gustav Jensens fremstilling av forhold innen den første «sensurkomite». Av særlig interesse er det som dreier seg om Michelets dissens.

Da professoratet etter Fredrik Petersen ble kunngjort for annen gang, oppnevnte man bare utenlandske sakkyndige, dennegang utelukkende spesialister i systematisk teologi. På grunnlag av deres uttalelser og innstilling fra fakultetet, kollegiet og regjeringens flertall ble så Johannes Ording utnevnt 27/1 1906. Samme dag innleverte kirkestatsråden Chr. Knudsen og prof. Sigurd Odland sine avskjedsansøkninger.

Under den bitre pressefeide som gikk forut for utnevnelsen, skrev Odland (red.) i Luthersk kirketidende (6/1) om sensurkomiteens erklæring ang. Ordings sakramentlære: «Selv Professor Dr. Michelet stod oprindelig sammen med Censurkomiteen i dette Punkt.» Uttalelsen av den utenlandske sakkyndige (antakelig prof. Hj. Danell), se Michelets siste avsnitt, er omtalt i Odlands foredrag på «det kirkelige møte» for prester og andre predikanter i Oslo 30/1, og i «Til Trosfæller» s. 11 f. Gustav Jensen skrev sin artikkel i Aftenposten 31/1. Brevet fra Michelet er datert to dager senere.

I Morgenbladet 3/2 skrev Michelet en artikkel, «De unge Theologer», ianledning av Odlands uttalelse om de teologiske studenter på det kirkelige møtet. I den gikk Michelet i rette med «vitterlig

usande Rygter om, hvad der skulde være forekommet af Kjætterier i theologiske Examensbesvarelser». Han ber om at de unge må få være i fred. «Os [professorene] har man altsaa som Foredragsemne». Standpunktene i sensurkomiteen kom Michelet derimot ikke inn på.

J. Nome, Brytningstid s. 113, bygger på Odlands uttalelse, som så blir supplert med Nomes egne formodninger. På den måten kommer han til dette resultat: «Denne standpunktforskyvning [d. e. Michelets!] ble skjebnesvanger for hele professorsakens senere utvikling.» Michelets redegjørelse stiller dette i et helt annet lys.

Kristen Valkner.

*

Brev i Det teologiske fakultets arkiv 1906, Universitetet i Oslo:

Sandviken 2. februar 1906

Til det theologiske fakultet.

Der holder på at danne sig en temmelig legendarisk forestilling om, hvad censurkomiteen af 1904 har udtalt og ment, såvel om dr. Ordings ubrugelighed som professor som — indirekte — om de herhen hørende konfessionelle krav i det hele. Begge de to andre norske medlemmer af censurkomiteen har gjentagende udtalt sig om, hvad der i censurkomiteen har været ment eller sagt — udover det som står at læse i dens indstilling. Og disse udtalelser indeholder efter min mening betydningsfulde urigtigheder og giver anledning til endnu mer urigtige opfattelser.

En særlig betydning kan muligens stiftsprovst Gustav Jensens udtalelser i Aftenpostens nr. 58 (pr. 31. jan. iår) er holde, eftersom de indeholder en anke mod regjeringsforedraget ang. dr. Ordings ansættelse og følgelig kan tænkes at blive basis for stortingskritik overfor denne regjeringshandling.

Under disse omstændigheder har jeg ikke anseet det rigtigt længer at tie med de oplysninger, jeg som medlem af censurkomiteen nu kan afgive, men måske senerehen ikke længer har så klart i min

erindring. Imidlertid vil jeg nødig skrive i dagbladerne om denne så længe debatterede sag. Og jeg må derfor få lov til at afgive nedenstående redegjørelse til fakultetet.

Statsministeren anførte, som det vil erindres, i sit foredrag, at «flertallet i den første censurkomite, der som bekjendt sterkest havde understreget visse betænkeligheder ved dr. Ordings dogmatiske standpunkt, udtrykkelig havde begrundet disse betænkeligheder i den omstændighed, at den ledige lærerstol var universitetets eneste i systematisk theologi. Ved nu at oprette også en lærerstol for stipendiat Ihlen i samme fag og på samme vilkår måtte denne indvending bortfalde.»

Hr. stiftsprovsten bemerket i nævnte avisartikel derimod, at ganske vist havde komiteen i sin indstilling «ladet indflyde et ord om, at dr. O.s ansættelse syntes den så meget betænkeligere, som der hos os kun var ett professorat» i faget. Men komiteens «væsentlige grund» mod ansættelsen var, at O.s opfatning ikke faldt indenfor vor konfessions grundtype. Og stiftsprovsten tænker sig derfor, at komiteen ikke vilde kunnet gå videre end til at foreslå et *extraordinært* professorat for dr. O.

I virkeligheden er det statsministeren, som bruger komiteens flertals udtalelser rigtigt, medens stiftsprovsten overhovedet neppe kan have havt komiteindstillingen for hånden, da han skrev. Han har nemlig forblandet, hvad deri er skrevet, med, hvad der ganske vist såvel i komiteen som senere har været hans eget personlige, principale standpunkt: at få dr. O. ansat ved fakultetet (universitetet) således, at i det mindste sakramentlæren blev undtaget fra hans undervisningsopdrag. Men derhen sigtende kompromisforslag fandt ikke tilslutning hos nogen anden i komiteen.

Komiteens flertals indstilling går jo derimod ud på, at dr. O.s oppfattelse af kirkens sakramenter «må gjøre det *betænkeligt** at ansætte ham i den *eneste** lærerpost i systematisk theologi, som findes ved universitetet,» — at «det er af den største vigtighed at hævde den akademiske lærefrihed, som hverken kan eller tør bindes ved udvortes forskrifter i enkeltheder,» men at tillige nødvendigvis «den konfessionelle grundtype ... må være *tilstede** i det theologiske fakultets undervisning, navnlig i troslæren,» — og at derfor dr. O.

* Udhævelserne er af undertegnede.

ikke «på det *udviklingstrin, hvorpå han for øieblikket står** kan anbefales ansat i det ledige embede.

Udtalelserne i det hele og særlig de her udhævede ord giver jo efter sin ordlyd udtryk for den mest muligt afdæmpede og forbeholdne forkastelse. Flertallet synes at være på grænsen af at anbefale dr. O. ansat. Særlig karakteristisk er den upåkrævede — lidt usmagelige, men velmente — tilføielse, at det er «på det udviklingstrin, hvorpå han for øieblikket står,» at flertallets forkastelsesdom gjælder. Det er, som om det vilde sige: kom igjen om to år, så skal vi se, om vi ikke dog kan bruge dig.

Denne afdæmpede og forbeholdne tone er ikke tilfældig, men dybt begrundet i censurkomiteens standpunkt. Herom tillader jeg mig — efterat nu begge de to andre norske medlemmer har udtalt sig og efterat nu to år er gået hen, at give følgende meddelelser:

Dr. Ordings forelæsning om sakramenterne blev holdt fredag 5. februar om eftermiddagen. Endnu lørdag aften var der i censurkomiteen et flertal af 4 (blandt 5), som fandt at måtte stemme for dr. O.s ansættelse. Ja, søndag aften var der fremdeles flertal derfor. Og først mandag aften opdagede jeg, at jeg, istedet for at tilhøre flertallet, var den eneste som stod tilbage på det oprindelige standpunkt. Jeg tør naturligvis efter dette ikke benegte rigtigheden af stiftsprovstens antagelse, at komiteflertallets betænkeligheder, om det skulde have udtalt sig nu, vilde være blevet så store, som han udtaler. Men det er tillige indlysende, at endnu på tirsdag 9. februar (da komiteerklæringen blev affattet og underskrevet) havde udtalelserne et sterkt preg af, at de fleste af flertallets medlemmer først ganske nylig var gået over til den opfatning, de i sin indstilling udtalte, efter først i et par dage at have, som resultatet af sit mest umiddelbare indtryk af forelæsningen, indtaget det standpunkt, at dr. O. måtte anbefales ansat.

Endnu et andet moment er karakteristisk. Begge de to udenlandske medlemmer af komiteen udtalte for mig, at havde det gjældt en tilsvarende post i deres hjemlande, vilde dr. O.s konfessionelle standpunkt ikke have været grund for dem til at fraråde hans ansættelse. Ansvaret for, at dr. O. dengang af konfessionelle grunde blev forkastet, falder forsåvidt væsentlig på de to norske medlemmer af censurkomitéens flertal. Desto forståeligere bliver fra de udenlandske

sagkyndiges side den afdæmpede forbeholdenhed i indstillingen forkastelse af dr. Ording.

Når det af «Luthersk Kirketidendes» redaktion (professor dr. Odland) er blevet nævnt, at også jeg oprindelig stod sammen med censurkomiteens flertal, da er dette sandt i en ganske anden mening end den, hvori denne tidende siger det. Jeg har derimod — selvfølgelig — ikke sagt eller ment, at dr. Ordings standpunkt faldt udenfor lovens fordring om, at det theologiske fakultets medlemmer skal bekjende sig til vor evangelisk-lutherske kirke. Det riktige er, at jeg ikke selv delte dr. Ordings opfatning med hensyn til sakramenterne og altså hævdede, at et standpunkt, som jeg selv *ikke* delte, ikke erkjendte for den *riktige* videreførelse af den lutherske reformations grundtanker, dog var fuldt existensberettiget indenfor vor kirke. Når tidenden udtaler noget andet, er dette en besynderlig og uforsvarlig usandhed.

Anderledes forholder det sig ikke med den senere udtalelse i tidenden, at en af de udenlandske komitemedlemmer skulde dengang havt udtalt, at dr. Ording efter hans mening i sin bog havde fornegtet Kristi guddom (jeg citerer efter hukommelsen). Sammenhengen er den, at vedkommende medlem ganske vist under komiteens overlægninger bragte på bane det nævnte spørgsmål. Men efter en diskussion, som efter min opfatning godtgjorde, at vedkommende udtalelse af dr. O. ikke var at forstå således, og ialfald viste, at de andre medlemmer (jeg tror, dengang endog incl. professor Odland) opfattede den som ganske harmløs, lod vedkommende spørgsmålet falde. — Ellers vilde vel heller ikke komiteens flertal indtil lørdag (søndag) have været af den opfatning, at dr. Ording måtte ansættes.

Ærbødigst
S. Michelet.

VITENSKAPELIG PRESTEKURS VED UNIVERSITETET I OSLO

I anledning av 150-årsjubileet for Universitetet i Oslo inbyr Det teologiske fakultet til et vitenskapelig prestekurs på Universitetet 29.–31. august. Åpningen finner sted tirsdag 29. aug. kl. 10,15 i Teologisk eksamenssal. Arrangementskomité er professorene Hygen, Kapelrud og Molland og res. kap. Herman Kvarving.

Følgende forelesninger vil bli holdt:

Prof. N. A. Dahl: Rettferdiggjørelseslærens sosiologiske funksjon og konsekvenser.

Prof. R. Hauge: Prestens forhold til kirkens bekjennelse.

Prof. J. B. Hygen: Avmytologisering og forkynnelse.

Prof. J. Jervell: Skilsmisse og gjengifte.

Prof. A. S. Kapelrud: Dødehavstekstene og urkristendommen.

Prof. E. Molland: Det teologiske fakultets historie (2 timer).

Prof. S. Mowinckel: Kan forholdet mellom Det gamle og Det nye testamente uttrykkes som profeti og oppfyllelse?

Prof. J. Munck, Århus: Paulus og frelseshistorien.

Dosent Kr. Valkner: Er vår vanlige oppfatning av den lutherske ortodoksi riktig?

Etter Hauges, Hygens og Jervells forelesning vil det bli gruppesamtale. Onsdag 30. aug. kl. 19 selskapelig samvær i Folkemuseets restaurant, Bygdøy. Kurset slutter torsdag ca. kl. 20.

Påmelding innen 1. august, vennligst hold fristen. Samtidig innbetales kursavgiften, kr. 30.— (inklusive aftenen på Folkemuseet), til Universitetets prestekurs, Oslo, postgiro 300 54. Ved eventuelt forfall blir beløpet returnert, dersom melding er sendt prof. Hygen, Jac. Aallsgt. 30, Oslo N. V., innen 20. august. Innbetaling av kursavgiften pr. postgiro er tilstrekkelig påmelding. Antall km. reise hver vei bes oppgitt på giroblanketten.

Deltagerne sørger selv for innkvartering. Vær ute i tide med hotellbestilling av hensyn til turister og jubilanter. Deltagere med lengere reise kan regne med å få reisebidrag.

Reidar Hauge
Dekanus

LITTERATUR

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage, hrsg. v. Kurt Galling, Bd. IV (Kop–0), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 1756 spalter.

En av grunnene til at det ikke er lett å anmelde et verk som dette, er at det er så vanskelig å løsrive seg fra lesningen og komme videre til å skrive. Det er en vrimmel av kortere og lengere artikler og en verden av konsentrert viten. En anmeldelse vil nødvendigvis bare bli en henvisning til ett og annet, og utvalget vil uvilkårlig bli bestemt av anmelderens interesser. Andre ville trekke frem helt andre ting.

Under artiklen *Krankheit* har N. H. Søe skrevet det etiske avsnittet. Når det gjelder innstillingen til ens egen sykdom, vil Søe i og for seg anerkjenne den vekt den kristne tradisjon har lagt på de «passive dyder», fremfor alt tålmodighet og ydmykhet. Men han gjør oppmerksom på risikoen for å gli over i en from resignasjon og en kristelig utsmykket fatalisme. Ekte ydmykhet forfalskes til selvforkastelse, ofte forbundet med en latent selvhevdelse og en meget tydelig selvmedlidenhet. I motsetning til dette kaller Kristi kamp mot legemlige lidelser på en aktiv innsats for helbredelse. Dog er også denne kamp for den kristne alltid forbundet med villigheten til å si ja til Guds nei.

Under artiklen *Kreuz* savnes en redegjørelse for de forskjellige korstyper som er kjent fra den kristne ikonografi, med forklaring av deres oppkomst og betydning, illustrert på lignende måte som artiklen *Monogramm Christi*. Man får håpe at den kommer i en annen artikkel, f. eks. under «Symbol».

Krieg er behandlet i en lengere artikkel. Avsnittet om *Krieg und Christentum* er skrevet av H. Gollwitzer. Etter en oversiktlig historisk fremstilling følger en rekke prinsipielle overveielser. Gollwitzer advarer mot en misforståelse av Bergprekenen i retning av bokstavforpliktende lov. Da havner man nemlig i et håpløst dilemma. I praksis blir det til at man aksepterer den umulige situasjon å skulle

tjene to herrer. I stedet ser G. det slik at Jesu disipler står i spenningen mellom det nye som de skal avlegge vitnesbyrd om, og livsbetingelsene i den gamle verden som ennå består. I denne situasjon velger «de historiske fredskirker» å begrense de kristnes deltagelse i samfunnslivet til slike områder og yrker som ligger lengst mulig borte fra maktbruk. Svakheten ved dette standpunkt er ifølge G. at dermed avstår man fra å gå inn i alle livsområder og stille dem inn under Kristi herredømme. Dessuten unngår man ikke i noe tilfelle det indirekte medansvar, så lenge man tar del i og nyter godt av samfunnsgoder som opprettholdes i ly av makten som ultima ratio.

Det annet standpunkt regner ikke med noen prinsipiell motsetning mellom makt og kjærlighet. I makten tar kjærligheten riktignok en paradoksal skikkelse, og risikoen er at det kristne vitnesbyrd mer kan komme til å gå ut på at den gamle aion er uovervinnelig enn på at den er overvunnet. En teologisk etikk må avholde seg fra enhver tilsløring av krigens onde virkelighet og kan verken hevde dens uunværlighet eller dens uunngåelighet. Allikevel kan retten måtte hevdes med makt, også mot angrep utenfra, og forsåvidt blir ideen om en «rettferdig krig» stående. Men riktignok blir dette begrepet historisk uaktuelt, hvis man da ikke vil bruke det om de kriger som ikke er blitt ført! Svært få av de kriger som er blitt ført siden Konstantins dager har hatt noen som helst likhet med en rettferdig krig, og dette begrepet har mer hørt hjemme i den hykkelske propaganda enn i den alvorlige selvbesinnelse. Aller farligst er det allikevel å avskjære forbindelsen med enhver etisk begrunnelse og oppfatte krigen som en historisk nødvendighet, altså erstatte etikken med historiefilosofi og dermed gjøre alle rettskriterier maktesløse.

Gollwitzer går altså ikke inn for en prinsipiell pasifisme på kristent grunnlag. Men han finner at nye (og fremtidige) kjernefysiske, bakteriologiske og kjemiske våpen stiller problemet på en ny måte. En nøyaktig og skånselsløs analyse viser at atomkrig ikke kan subsumeres under krig som mulig rettsbevarende middel. Den har ingen mulighet for å bli en bellum iustum. «Atomkrigen er ikke lenger som krigen i tidligere tider en mulig handling av et identisk rettssubjekt som middel for en tilstrebt virkning, men blir fra første dag av selv det subjekt som gjør de tidligere subjekter til objekter og forandrer dem totalt.» Den moderne våpenteknikk har berøvet retten et brukbart våpen og i stedet gitt den et våpen hvis bruk den ikke kan overleve og hvis anvendelse endog bare som trusel undergraver den selv. — I denne situasjon er kirken stilt overfor oppgaver som den må ta ubetinget alvorlig, deriblant å klargjøre at de nye tilintetgjørelsesmidler faller utenfor de etisk legitime og praktisk brukbare midler. Den nye situasjon maner også til ny besinnelse på strengheten og forjettelsen i det kristne oppdrag i verden og på den makt, også til

støtte for retten, som ligger i kjærligheten og offeret. På en ny måte konvergerer de hittil divergerende oppfatninger av kristendommens forhold til krigen.

Artiklen *Kultus* er skrevet av professor Mowinckel. Den er ganske usedvanlig instruktiv og oversiktlig.

Artiklen *Kunst* er sammen med *Malerei und Plastik* en hel liten kunsthistorie. Når det gjelder forholdet mellom kunst og religion i vår tid, betoner de to artikkelforfatterne hver sin side av saken. Den ene legger stor vekt på oppløsningen av den indre sammenheng mellom kunst og religion. Det religiøse er ikke lenger selve saken, bare et mulig tema blant mange andre. Forfatteren av art. *Malerei und Plastik* (avsn. 20. årh.) sier derimot at påstanden om den moderne kunsts irreligiøse grunnkarakter entydig motbevises både av litterære uttalelser og av kunstverkene selv. Hvem har rett? Begge! Det finnes både religiøse og irreligiøse kunstnere i vår tid (som i tidligere tider), men det er kanskje den andre siden av saken, den religiøse karakter i meget av den moderne kunst, som er den mest interessante. I denne forbindelse ville jeg imidlertid ha funnet det naturlig om det hadde vært tilføyd noen refleksjoner over forholdet mellom dette religiøse og kristendommen, eller mer prinsipielt uttrykt: mellom det generelt religiøse og det kristelige i den kunstneriske inspirasjon. Når dette savnes, skyldes det imidlertid mer den alminnelige disposisjon av stoffet enn noen forsømmelse fra en enkelt forfatter.

Artiklen *Liebe* er for NTs vedkommende skrevet av N. A. Dahl. Med særlig glede leser jeg den aller første setningen: «Das NT setzt voraus, dass die Menschen immer schon etwas davon wissen, was Liebe heisst.» Når jeg fremhever den, er det i en viss motsetning til Roger Mehls etiske behandling av samme begrep. Mehl opptar nemlig med stor ensidighet Nygrens eros-agape-tematikk og setter et vesensskille mellom det mennesker vet om kjærlighet og den kjærlighet NT taler om. Dette er ikke uten sin spesielle risiko. Vel går kristen kjærlighet ikke opp i varme følelser. Forstås kjærligheten slik, oppløses kjærlighetsbudet, fordi følelser ikke oppstår på kommando. Men faren ved å gjøre antitesen altfor skarp er at følelseslivet kan bli etisk irrelevant og dermed miste både noe av sin adel og av etisk kontroll. Det er riktig at følelser ikke oppstår gjennom viljebeslutning. Men etisk sett er følelser like lite tollfrie som tanker. Vi er ansvarlige for hele vårt liv og hele vår person, også følelsene. Er våre følelser ikke gode, da er det noe i veien med oss. Dersom vi oppfatter det etiske bud, også kjærlighetsbudet, som rettet til hele personen, kan følelsene ikke være unntatt. Etisk sett er det en risikabel sak å erklære følelsene for saken egentlig uvedkommende. Da nemlig følelsene faktisk spiller en overmåte stor rolle i menneskelivet og på mangfoldige måter er innflettet også i tankelivet og viljebeslutningene, vil en teologisk

likegyldighet overfor følelseslivet kunne bli et påskudd til å la det bli hvite flekker på ens etiske kart. For meg står det også som en unaturlig abstraksjon å ville sette de naturlige, menneskelige følelser utenfor og utelukkende bygge på de «nye følelser» som ifølge Augustana er troens og Åndens verk. De naturlige følelser, også kjærlighetsevnen, skal heller opptas i troens nye sammenheng, renses og næres av Guds egen kjærlighet i Kristus, ikke slik at de bidrar noe til vår egen frelse, men slik at de kan bli til velsignelse for våre medmennesker.

Liturgie og *Liturgik* er grundig behandlet, for ikke å snakke om alt som har med *Luther* å gjøre. H. Bornkamm har en ganske fortreffelig oversikt over Luthers liv og skrifter, mens Ebelings redegjørelse for Luthers teologi er urimelig vrient skrevet til en leksikon-artikkel å være. Leninismen, marxismen og materialismen behandles i gode artikler. Artiklen *Menschenrechte* er for knapp. Vår tids krenkelser av menneskerettighetene har gjort dette idékomplekset særlig aktuelt, og den økonomiske og sosiale utvikling siden de klassiske menneskerettighetserklæringers tid har tilført det nytt stoff. En grundig redegjørelse for utviklingen etter 1945 burde ubetinget ha fått plass i denne artiklen, kanskje også en prinsipiell, teologisk plasering av rettighetstanken.

Mission er behandlet i en rekke grundige artikeler (i litteraturlisten til *Missionarsausbildung* savner man Myklebusts arbeider). *Moralische Aufrüstung* er i en kort artikkel behandlet med stor velvilje, men uten tilløp til kritisk teologisk prøvning. *Musik* har fått god plass. Under den omfattende artiklen *Mystik* merker man seg L. Richters prinsipielle behandling av forholdet mellom kristendom og mystikk. Richter advarer mot skjematiske dommer og understreker det paradoksale og mangtydige ved mystikken. Etter en fint nyansert utredning nevner han en del punkter hvor mystikken tross alle kritiske forbehold har en livsrett og en oppgave i kristendommens sammenheng: a) Den verdenskritiske mystikers røst minner om distansen fra verden tross alle positive oppgaver; b) i massekristendommens tid minner mystikken om enkeltmennesket og den religiøse inderliggjørelse; c) den religiøse selvoppdragelse og meditasjon er et legemiddel mot tendensen til ensidig utadvendthet og mot etisk nivåsenkning; d) mystikken har generelt den oppgave å hindre tilstivning i formalisme og gi de religiøst hjemløse en oppmuntring og en impuls til å søke den tapte enhet med Gud.

Artiklen *Mythos und Mythologie* faller i fire deler. J. Sløk behandler det begrepsmessige og religionspsykologiske, J. Haekel det religionshitoriske, S. Mowinckel GT og R. Bultmann NT. Når denne artiklen er særlig interessant, er det ikke bare på grunn av det stoff den bringer, til dels i særdeles oversiktlig form (især Mowinckel, også Haekel), men også på grunn av kontraster mellom de forskjellige forfatteres

mytebegrep. Sløk sier at myten i motsetning til sagn og saga ikke har noe grunnlag i virkelige historiske begivenheter. Mowinckel sier derimot at det i begrepet myte ikke ligger noen nødvendig motsetning til historie, idet den mytiske karakter bestemmes av forbindelsen med kultusen. Sløk aksepterer generelt definisjonen av myten som gudehistorie, selv om han avgrenser denne definisjonen mot misforståelser. Mowinckel kaller derimot denne oppfatningen for overfladisk. Sløk og Bultmann ligger i visse henseender på samme linje, således i konstrasteringen mellom myte og vitenskap, men fordi Bultmann oppfatter NTs språk som i stor utstrekning mytisk, kan han naturligvis ikke akseptere motsetningen mellom myte og historie. Den diskusjon som Bultmanns «Entmythologisierung» har satt i gang om begrepene myte og mytologisk, avspeiler seg altså i denne artiklen i RGG. Forsåvidt kan man si at artiklen ikke bidrar nevneverdig til en avklaring, uten forsåvidt som de forskjellige synspunkter presenteres i en knapp og oversiktlig form. Men ett blir iallfall tydelig: når man hos en teologisk forfatter støter på disse begrepene, må man omhyggelig undersøke hva vedkommende selv legger i dem. Dette er en regel som i altfor liten utstrekning har vært fulgt i Bultmanndebatten. Man kan kritisere B.s mytegrep ut fra sin egen oppfatning av hvordan begrepet rettelig bør brukes. Man kan også kritisere hans teologi ut fra sitt eget teologiske syn. Men lite fruktbart er det å kritisere «avmytologiserings»-programmet ut fra et mytebegrep som et et helt annet enn Bultmanns.

Artiklen *Norwegen* faller i tre deler. Kirkehistorien behandles av E. Molland, teologien av R. Hauge og misjonen ganske kort av E. Amdahl. Mollands fremstilling er et konsentrert repetisjonskurs, ikke minst anbefalelsesverdig for studenter i sitt kirkehistoriske eksamenssemester! I Hauges fortreffelige oversikt over teologien har han nevnt mange nulevende, men ikke seg selv. Det ergrer meg, når norsk teologi skal presenteres for et internasjonalt publikum. Selv en aldri så stor beskjedenhet skulle ikke ha hindret ham i å nevne hvilke områder han i sær har arbeidet på.

For å unngå en ren oppramsing har jeg valgt å plukke ut enkelte artikler og fortelle litt om hva de inneholder. Selv disse små utsnittene kan kanskje gi et inntrykk av hvilket verk RGG i den nye utgaven er.

Johan B. Hygen.

DØDEHAVSTEKSTENE OG URKRISTENDOMMEN

Av ARVID S. KAPELRUD

De tekstene som ble funnet i en hule ved nordvestbredden av Dødehavet i 1947, vakte veldig oppsikt. Det var beduiner som fant dem, og som senere også oppdaget andre huler med tekster og fragmenter i nærheten av ruinfeltet Khirbet Qumran. På grunn av kampene mellom jøder og arabere tok det noen tid før hulene og ruinene kunne bli nærmere undersøkt, men i 1948 og 1950 forelå det gode utgaver av de første tekster, og diskusjonen mellom forskerne var i full gang. Da en av tekstene var en fullstendig utgave av Jesajaboken fra ca. 100 f. Kr., er det naturlig at det var forholdet til G. T. som først falt i øynene og ble slått stort opp. Jeg skrev selv noen artikler i norske aviser og tidsskrifter i 1948–50, hvor nettopp denne siden av saken ble behandlet.[1] Nytt materiale ble stadig lagt frem, bl. a. nok en Jesajarulle, av en litt annen type enn den første, og skrifter som ikke var bibelske, men hadde tilhørt en sekt som hadde hatt sitt tilhold ved Dødehavet. Dette førte til en stadig og nødvendig revisjon av synspunkter og til en voksende forståelse av at de funne tekster i høy grad måtte spille en rolle for synet på urkristendommen og ikke minst kristendommens tilblivelse. Denne side av saken ble lagt frem for et norsk publikum gjennom Edmund Wilsons bok: *Skriftene fra Dødehavet*, som kom i norsk oversettelse i 1955.[2] I denne boken gjør Wilson en sensasjon av forholdet til kristendommen, som han mener er sekundær i forhold til Qumran-sekten. Da Wilson selv ikke er fagmann på dette område, er det klart at han støtter seg på andre. En av dem var den amerikanske orientalisten W. F. Albright, som imidlertid uttrykte seg meget forsiktigere (1951): «The new evidence with regard to the beliefs and practices of Jewish sectarians of the last two centuries B. C. bids fair to revolutionize our approach to

the beginnings of Christianity.»[3] Wilsons hovedkilde var imidlertid den franske professor André Dupont-Sommer ved Sorbonne. Han var en av de første som ga tekstene en omfattende behandling, og en av de aller første som karakteriserte sekten ved Qumran som et essenersamfunn.[4] Mens dette er akseptert som det mest sannsynlige av de aller fleste kjennere av Dødehavstekstene, er det andre synspunkter hos Dupont-Sommer som det har vært vanskeligere å godta. Det gjelder særlig den måten han stiller Qumran-menigheten og den første kristne menighet sammen på. Han står ikke så fjernt fra Ernest Renans tese om at kristendommen var esseisme som hadde slått igjennom, mens han derimot tar avstand fra Fredrik den stores kjente tese fra 1770: «Jesus war eigentlich ein Essener.»[5]

Skal vi gå noe inn på dette spørsmål, ligger det nær å ta utgangspunkt i Dupont-Sommers synspunkter. Dette er av interesse også fordi Dupont-Sommer etter hvert har modifisert sine teorier og nå inntar et mer moderat standpunkt enn han gjorde til å begynne med. Som mange andre hadde han raskt observert at Qumranmenigheten hadde likhetspunkter med de første kristne menigheter, i organisasjon, i formues- og måltidsfellesskap, i jødisk bakgrunn og delvis i en sentral hovedskikkelse. Det er særlig i tolkningen av hovedskikkelsen i Qumran-menigheten, «Rettferdighetens lærer,» at Dupont-Sommer har gått langt i å finne likhetspunkter med Jesus Kristus. Han bygger bl. a. på et meget omstridt sted i Habakkuk-utlegningen fra den første hulen: «Utlegningen av dette (Hab. 2:15) gjelder den gudløse prest som har forfulgt Rettferdighetens lærer, idet han slukte ham i sin vredes opphisselse da han oppholdt seg i forvisningen. Dog viste han seg for dem på Forsoningsdagens hvilefest, for å sluke dem og for å la dem snuble på fastedagen, deres hvilesabbat.» (Kol. XI: 4–8.)[6]

Det første utsagn tolker Dupont-Sommer slik at den gudløse prest, dvs. en av hasmoneerkongene, forfulgte Rettferdighetens lærer og fikk ham drept der han hadde sokt tilflukt ved Dødehavet, eventuelt et annet sted. I den siste del av utsagnet mener han imidlertid at Rettferdighetens lærer er subjekt, at det var han som åpenbarte seg på Forsoningsdagen og fikk dem, dvs. jødene, til å snuble og bli slukt.[7] Jeg har tidligere tatt avstand fra subjektvekslingen, som jeg anser for usannsynlig, i likhet med hele tolkningen, og jeg har ikke

endret oppfatning på det punkt.[8] Dupont-Sommers tolkning av Rettferdighetens lærer hviler på et for usikkert grunnlag. Det kan ikke sies at den har fått noen vesentlig støtte i det fragment som John Allegro offentliggjorde i *Journal of Biblical Literature* i 1956.[9] Også her tales det om den gudløse prest som strakte sin hånd ut for å drepe, men det er også omtrent det eneste som kan sies med sikkerhet om det fragmentet. I sin nyeste bok har Dupont-Sommer forsøkt å tegne bildet av Rettferdighetens lærer med bredere utmaling enn tidligere. Han har brukt salmesamlingen fra Qumran til dette, idet han forutsetter at Rettferdighetens lærer er forfatteren, og at han taler om seg selv i salmene.[10] Det er en serie av dristige forutsetninger, som *kan* være riktige, men som vi ikke kan våge å bruke som grunnlag for å skildre Rettferdighetens lærer.

Selvom Dupont-Sommer har funnet flere likheter enn svært mange andre ville finne, er hans konklusjon i den siste boken helt klar. Man kan ikke av de foreliggende likhetspunkter bevise at evangelienes beretninger bare skulle være en gjentakelse av historien om Rettferdighetens lærer og Jesus en mytisk dublett. Heller ikke kan de to være identiske. Her er to meget forskjellige personer med hver sine særdrag, og forskjellene er meget tydelige. Rettferdighetens lærer var en prest av Levi stamme, Jesus var en tømmermann av Juda stamme. Hvis Rettferdighetens lærer ble betraktet som Messias, var det i tilfelle en prestelig messias, ikke Israels Messias, Davidsættlingen, som når det gjaldt Jesus. Læreren virket i Judea, Jesus mest i Galilea. Den ene var en opphøyet lærer og streng asket som forkynte hemmelig visdom, beregnet for de få innviede, den andre vandret blant syndere av mange slag, åt og drakk med dem og forkynte for alt folket i klare, slående bilder.[11]

Ser vi videre på samfunnsordningen og læresynspunktene innen urkristendommen og essenersamfunnet som raskest, vil vi også bli slått av store og vesentlige forskjeller, midt oppe i de likhetspunkter som finnes. I essenersamfunnet var alt stramt organisert, med en rangordning som ikke tillot avvik. Jesus sa: «De siste skal bli de første, og de første de siste,» (Matt. 20:16) og «Den av dere som vil være den første, han skal være den siste av alle og alles tjener» (Mark. 10:44). I Qumran var det ikke adgang til meninghetsmøtene for menn «som var rammet i kjødet, lammet i føttene eller hendene, halte, blinde,

døve, stumme eller med noe merke som kunne sees med øynene» (Paktsregelen, IQSa II, 5–7). Men til gjestebudet i Guds rike skulle etter Jesu ord nettopp «de fattige, krøplingene, de blinde og de lamme» innbys (Luk. 14: 15–24, sml. Matt. 22: 1–10).

I Qumran hersket Moseloven i full utstrekning og full tyngde, det eneste unntak var at ofringene måtte erstattes med andre riter. Forskriftene om å overholde sabbaten ble strengt overholdt. Hos Jesus heter det: «Sabbaten er blitt til for menneskenes skyld og ikke menneskene for sabbatens skyld» (Mark. 2:27). Videre hadde essenerne et utstrakt rettssystem med domstoler, dommere og ordnet rettergang. Jesus gjorde seg til talsmann for en ganske annen holdning: «Døm ikke, forat dere ikke skal bli dømt. Som dere dømmer, skal man dømme dere, med deres mål skal man måle dere.» (Matt. 7: 1–2, Luk. 6: 37).

Det er neppe nødvendig å anføre flere eksempler for å gjøre det klart at urkristendom og essenersamfunn var to forskjellige ting. Det innrømmer Dupont-Sommer også villig, selvom han mener at urkristendommen har fått sterke og avgjørende impulser fra essenerne.[12]

Dette siste er sannsynligvis riktig, selvom det er av de fenomener som hverken er lette å bevise eller motbevise. Døperen Johannes synes å være en sentral skikkelse når det gjelder dette spørsmålet. Han forkynte bot og omvendelse og døpte i Jordan dem som fulgte hans kall (Mark. 1: 4, Luk. 3: 3). Hans forkynnelse er på linje med Qumran. Det heter der i Disiplinrullen: «Ved å underkaste sin sjel på vegne av denne. Han er Guds sendebud som trer frem på egen hånd. Hans dåp kalles «Johannesdåpen» (Matt. 21: 25) og hans disipler «Johannesdisipler» (Matt. 9: 14), og det synes klart at da han trådte frem, hadde han i hvert fall ingen tilknytning til Qumran. Johannes døpte dem som gjorde bot og angret, og den tilsvarende sammenknytning av bot og dåp finner vi i urkristendommen, Ap. gjern. 2: 38, men den er vanskeligere å finne i brevlitteraturen og Johannes-skriftene, hvor dåpen mer har fått sakramental karakter.[13] Josefus sier om Johannes Døperens dåp at den tjente til å rense legemet etterat sjelen tidligere var renset ved rett livsførsel (Antiq. XVIII: 117). Hvis Josefus her har tolket Johannesdåpen riktig og ikke fortegnet den, er den i full overensstemmelse med praksis i Qumran. Det heter der i Disiplinrullen: «Ved å underkaste sin sjel

under alle Guds lover vil hans kjød bli renset, så han kan bli dynket med vann mot urenhet og hellige seg med renhets vann» (IQD III: 8–9). En må si at Dødehavstekstene støtter Josefus' fremstilling på dette punkt. Det peker klart i retning av den hypotese at Johannes Døperen representerer et overgangsfenomen mellom essenerne og urkristendommen.

Det kan her være grunn til å se litt nærmere på forholdet mellom Qumran og de synoptiske evangelier, ettersom det materiale som hittil er trukket fram i dette foredrag, praktisk talt utelukkende angår disse. På grunnlag av sitt arbeide med Dødehavsskriftene har den jødiske forsker David Flusser trukket en del slutninger, som det kan være grunn til å merke seg.[14] Den første er at de synoptiske evangelier, i motsetning til Johannesevangeliet, har få og relativt betydningsløse paralleller med Qumran-tekstene. Dette synes å antyde, sier Flusser, at tekstene ikke vil gi meget til forståelse av Jesu personlighet og den religiøse verden som hans disipler levde i. Talmudisk litteratur forblir vår første kilde ved tolkningen av de synoptiske evangelier, noe som etter Flussers mening beviser at Jesus og hans disipler stod den fariseiske jødedom nærmere enn Qumransekten. Jeg skulle tro at de aller fleste forskere som har arbeidet med Dødehavstekstene, vil være enige i denne konklusjonen.

Flussers annen slutning gjelder Johannesevangeliet og de nytestamentlige brev, med unntak av Jakobs brev. Han finner her markerte likhetspunkter, særlig i evangeliet, Paulusbrevene (uten at det er nødvendig å definere disse nærmere) og Hebreerbrevet. Det er i denne forbindelse nødvendig å ta med den tredje slutning med det samme: De fleste paralleller med Dødehavstekstene finnes i stoff som er felles for alle eller i hvert fall de fleste innen den ntl. gruppen som er nevnt. Trekk som er særegne bare innen ett skrift, har som regel ikke paralleller i Qumranskriftene. Denne siste slutning ble formulert i noenlunde tilsvarende form av W. F. Albright i 1956. [15] Albright fremhever at parallellene er hyppigst i avsnitt som står Johannes-evangeliet nær.

Spørsmålet blir da hva man kan lese ut av parallellenes fordeling i N.T. Det synes å være klart at ingen av de ntl. forfattere personlig og rent individuelt har vært i kontakt med Qumranmenigheten. Det gjelder også for evangelisten Johannes med hans eiendommelige

dualisme. Ingen av dem har personlig hentet stoff eller ideer fra Qumranskriftene. Hvordan kan det så ha seg med fellesskapet på mange punkter? Er det felles jødisk innflytelse? Det er et spørsmål som vi straks kan besvare benektende. Her er noe annet og mer enn bare det jødiske, selvom det har spilt en veldig rolle. Men hva så med f. eks. hellenistisk og iransk innflytelse? Det er et langt mer komplisert spørsmål, som det ikke er mulig å gå dypere inn på i denne forbindelse. Jeg vil bare nøye meg med å si at så sant det er hellenistisk og iransk innflytelse til stede — og det er det — så vil det meste av den være å finne både i Qumran og i urkristendommen.

Men hvor har så Paulus, Johannes og forfatteren av Hebreerbrevet sitt «fellesstoff» med Qumran fra? Det ligger nær å trekke den slutning som Flusser har gjort, at de har det fra et stratum av kristen tenkning som var særlig påvirket av forestillingen fra Qumransekten.[16] Spørsmålet om hvor dette stratum var å finne, mener Flusser er besvart av Bultmann, som skiller mellom to teologiske strata i urkirken. Det ene var overleveringen i moderkirken i Jerusalem, hvor de synoptiske evangelier hørte hjemme. Det andre stratum var det kerygma, det budskap, som ble utformet i de hellenistisk pregede kretser. I dette andre stratum lå grunnlaget både for den johanneiske og den paulinske teologi, og også for meget av den teologi som ble utformet av kirkefedrene. I dette stratum fantes, etter Flussers mening de synspunkter som var nærmest beslektet med Qumran-menighetens.

Flusser ønsker ikke med dette å ta noen stilling til Bultmanns teologi i sin helhet, selvsagt, men han finner at Bultnmans synspunkter når det gjelder urkristendommen, gir en arbeidshypotese som svarer til forholdene når Qumranmaterialet trekkes inn. Det er naturlig å se litt nærmere på det materiale som Flusser har trukket fram, slik at vi kan få et mer detaljert bilde av sammenhengen mellom Qumrantekstene og de ntl. skrifter.

Ett av de trekk ved Qumranskriftene som en rekke fester seg ved, er den utstrakte dualisme som preger dem. Den er av mangeartet karakter, slik som det er påpekt av H. W. Huppenbauer[17]. Det er ikke her nødvendig å gå nærmere inn på de forskjellige former den ytrer seg i. Vi nøyer oss med å konstatere at den vesentlig er en dualisme mellom godt og ondt, som særlig gir seg utslag på det

etiske felt. Den metafysiske bakgrunn er uklar, likeså den mytologiske dualisme mellom Gud og en eventuell motstander, Belial, som imidlertid ikke synes å ha dimensjoner som en virkelig motpol. Motsetningen mellom godt og ondt er i Qumran ofte uttrykt gjennom forholdet mellom lys og mørke, slik som i Joh.-ev. Det heter f. eks. i Disiplinrullen: «I Lysets kilde er sannhetens opprinnelse og fra Mørkets kilde er det ondes opphav. Og i Lysets Fyrstes hånd er alle rettferdighetens sønners lov og på Lysets veier vandrer de, og i Mørkets Engels hånd er alle de ondes sønners lov, og på Mørkets veier vandrer de» (IQD III, 19–22). Dette er tanker og uttrykksmåte som også Paulus bruker: «Hvilket fellesskap har rettferdighet med urettferdighet? Og hva har lyset felles med mørket!? Og hvilket samkvem har Kristus med Belial?» (II Kor. 6: 14–16). Vi merker oss her at Paulus stiller Kristus mot Belial, en betegnelse som brukes bare her, i denne motsetning, i N.T. I Qumran var derimot Belial en stående betegnelse for Mørkets Fyrste, og den forekommer særlig ofte i salmesamlingen der. For Qumran-folkene var verden delt i to leirer. Selv regnet de seg som «de rettferdige» og kalte seg Lysets sønner. Det er en betegnelse som også Johannes og Paulus brukte, om de kristne, Joh. 12: 36, Ef. 5: 8, I Tess. 5: 5. Derimot er det mer uvisst hvordan synoptikerne har stilt seg til den, bruken av betegnelsen i Luk. 16: 8 peker i annen retning enn hos Joh. og Paulus.

Det var en av grunnreglene i Qumran at sektens medlemmer skulle elske det gode og holde sammen som brødre, og at de skulle hate det onde (IQD I, 3–11, IQ Hod XIV, 10, XV, 19 o. fl.(. Det å elske det gode og holde broderlig sammen er kjent også hos Paulus, Rom. 12: 9f., I Tess. 5: 21f. Å hate fiendene hørte ikke med innen urkristendommen, der forelå Jesu uttrykkelige påbud om å elske fiendene. Men den dualistiske holdning finnes allikevel her, slik vi kan se hos Johannes: «Han som sier han er i lyset og hater sin bror, er i mørke like til nå. Han som elsker sin bror, forblir i lyset, og det er ikke noe grunnlag for å snuble i ham. Men han som hater sin bror —» (I Joh. 2: 9–11). Og i neste kapitel heter det: «Den som ikke gjør rett, er ikke av Gud, heller ikke han som ikke elsker sin bror» (I Joh. 3: 10). Her er lys og mørke satt skarpt mot hinannen, som så ofte i Johannesskriftene, og verden er delt i to grupper.

Dualismen i Qumran ga seg også uttrykk i tanken om de to ånder, men vi merker oss at både Lysets ånd og Mørkets ånd var skapt av Gud (IQD III, 25). Det brukes også andre betegnelser. Således kan det hete om de rettferdige, Lysets sønner, at de hører til Sannhetens ånd, mens de forbryterske hører til Det ondes ånd. Tilsvarende motsetninger finnes i I Joh. 4: 6, hvor det tales om Sannhetens og Villfarelsens ånder. Sannhetens ånd identifiseres i Joh. 14: 17 & 26 med Den hellige ånd, det samme er tilfelle i Qumran (IQD IV, 21, III, 6–7). Vi har her identifikasjoner og motsetningspar som kan gå tilbake til persisk religion, men det er et spørsmål som vi må la ligge ved denne anledning.

Betydningen av å ha mottatt denne ånd er sterkt understreket både i Qumran og i urkristendommen. Det var bare de utvalgte som mottok ånden, og de utvalgte var ikke tilfeldige individer, det var medlemmene av menigheten, *ha-jahad*, i Qumran og *ekklesia* i urkristendommen, og det var ånden som skilte dem ut fra andre: «Men nå har vi ikke mottatt verdens ånd, men den ånd som er fra Gud» (I Kor. 2: 12).

Allikevel hadde ikke alle mottatt ånden i samme grad, det står klart fram både i Qumran og urkristendommen. I Qumran gjaldt det både Sannhetens og det ondes ånd. Enhver manns handlinger var bestemt av fordelingen av disse åndene og av den del som han hadde fått, og det var fastlagt for evig tid (IQD IV, 15–16). Paulus har sterkt understreket at åndens gave var forskjellig fordelt, men alt var frembrakt ved den samme ånd, som fordelte gavene til hver enkelt, I Kor. 12: 7–11, 12–31, Rom. 12: 3–8, Ef. 4: 3–16. Det var mange måter å tjene Gud på, men alt var utslag av den samme ånd, det var Qumranmenigheten og urkristendommen enige om.

Derimot kan det være noe vanskeligere å finne kristen motsvarighet til Qumranmenighetens trang til å registrere de enkelte menighetslemmer etter deres åndelige gaver. Det er Qumranmenighetens strenge rangordning som spiller inn her. Det heter bl. a.: «De skal ha en gransking av sine ånder og sine gjerninger år for år, slik at de kan heve enhver etter hans forståelse og fullkomne ferd eller flytte ham tilbake i overensstemmelse med hans villfarelse» (IQD V, 23–24). De mer opplyste medlemmer av sekten, de som underviste de andre, skulle «skille og veie Sadoks sønner etter deres ånd» (IQD IX, 14–16).

Denne lagdeling innen menigheten og den sensur som denne prøving og gransking innebar, finner vi ikke i urkristendommen. Når Paulus taler «å skille mellom ånder,» er det noe ganske annet han tenker på (I Kor. 12: 10).

Men selv om det slik kan påvises forskjeller, er det allikevel ingen tvil om at det mest påfallende er de mange overensstemmelser som finnes. Forat inntrykket i denne korte gjennomgåelse skal bli noenlunde riktig, vil vi fortsatt forsøke å konsentrere eksemplene. Det er nemlig ikke spredte og tilfeldige paralleller det er tale om, men klare paralleller innen sentrale områder.

Blant de individuelle åndens gaver nevner Qumranmenigheten ydmykhetens ånd og kunnskapens ånd (IQD IV, 3–4). Sml. her I Kor. 4: 21, 12: 8, Gal. 6: 1 og Ef. 1: 17. Særlig Efeserbrevet taler inngående om visdommens og åpenbaringens ånd, som Gud skulle gi sine utvalgte til opplysning, 1: 17–19.

Den kunnskap det her er tale om, har sin særlige betydning i Joh. ev., og det er da karakteristisk at overensstemmelsene når det gjelder kunnskapens ånd først og fremst må søkes hos Paulus og i brevene ellers. Det er imidlertid felles både for Qumranmenigheten og urkristendommen at den kunnskap det dreier seg om, er forbeholdt de utvalgte. Det heter i Qumran at de utvalgte «fikk se det som alt kjød i fordums tid ikke så» (IQ Hod. XIII, 11, sml. Matt. 13: 17, Luk. 10: 24, Rom. 16: 25f., Ef. 3: 5, Kol. 1: 26). Den kunnskap det her er tale om, var skjult for de vise, men åpenbart for de få, de utvalgte. Her er ett av de få trekk som er felles for Qumran og Jesu forkynnelse, Mark. 4: 10–12, Matt. 13: 10–15, Lukas 8: 9f. Det var innen kretsen av de utvalgte at muligheten var tilstede for å tilegne seg denne særlige kunnskap. På dette punkt var både Qumran og urkristendommen esoteriske, men innen urkristendommen var dette esoteriske samtidig sprengt fra første stund av.[18] Der gjaldt det nettopp å spre denne kunnskap ved stadig å utvide kretsen av de utvalgte gjennom forkynnelsen av evangeliet. I Qumran var det derimot pålagt de utvalgte å tie med det de visste når de var blant andre (IQD IX, 17, X, 24 o. fl.). Der gjaldt det ikke å forkynne for all verden.

Spørsmålet om ånden har enda en side hvor det er all grunn til å se nærmere på forholdet mellom Qumran og urkristendommen. Det gjelder spenningen mellom ånd og kjød. Vi kan ikke her gå inn på

de diskusjoner som har vært ført om dette motsetningsforhold før Dødehavstekstene kom for dagen. Det har vært klart for alle at det er et gtl. grunnlag for dette, men når det så blir spørsmål om her også er påvirkning fra gresk tenkning, og ganske særlig fra gnostisismen, gjør uenigheten seg med én gang gjeldende.

Motsetningen mellom ånd og kjød er markert både hos Paulus og Johannes. Hos den siste heter det klart at «det som er født av kjødet, er kjød, og det som er født av ånden, er ånd» (Joh. 3: 6). Vanskeligheten er bare her at vi finner slike synspunkter vidt omkring, også i den greske verden. Innen Qumranskriftene er forholdet uklart. Betegnelsen kjød, *baśar*, brukes vanligvis ikke i terminologisk motsetningsforhold til ånd, med unntak for takkesalmenes vedkommende og salmen til slutt i Disiplinrullen.[19] Det har vært gjort forskjellige forsøk på å forklare dette. W. D. Davies har hevdet at mesteparten av Qumranskriftene gjenspeiler et eldre stadium i sektens historie, før påvirkningen fra hellenistisk tenkning satte inn, mens f. eks. salmene hører til på et senere trinn.[20] Også Flusser er av den bestemte oppfatning at salmene, plus den avsluttende salme i Disiplinrullen, er av senere dato enn de øvrige Qumranskrifter. Dette berører et spørsmål som jeg ikke skal ta opp her, men som bør nevnes. Dupont-Sommer karakteriserer Rettferdighetens lærer på grunnlag av takkesalmene, så sikker er han på at læreren er forfatteren. Også Mowinckel er av den oppfatning at Rettferdighetens lærer er salmedikteren. Davies' og Flussers bedømmelse av takkesalmene gjør denne oppfatning vanskelig. Når det gjelder forfatterskapet til takkesalmene, er dette en side ved saken som ikke har vært trukket tilstrekkelig fram i diskusjonen.

I motsetning til Davies hevder Flusser at heller ikke takkesalmene viser egentlig gresk påvirkning. Den utvikling som har skjedd, er en indre utvikling innen sekten.[21] Her er ikke det hellenistisk-gnostiske synet på legemet som noe lavt og foraktelig. Ingen av Qumranskriftene, heller ikke de som taler med en smule forakt om kjødet, har dette grunnsynet. Det legemlige var moralsk nøytralt, en del av Guds skaperverk som alltid ble satt høyt innen sekten. (IQ Hod. I, 7–27, IQD III, 17–18). Det eneste som skjemmet skaperverket, var at den nåværende verden stod under Belials herredømme (IQD IV, 19–20), men dette kunne ikke forandre det faktum at den var Guds

skaperverk. I dette synet var nok Qumranmenigheten mer positivt innstilt overfor verden og kjødet, *kosmos* og *sarx*, enn de ntl. forfattere. Men spranget er ikke stort, og jeg er tilbøyelig til å være enig med Flusser i at det er lettere å forstå urkristendommens holdning som en utvidelse av opposisjonen mot denne verden under Satans herredømme enn som en avslipning av den hellenistiske tenknings helt negative stilling til den materielle verden.[22]

Av de mange eksempler som nærmere kan belyse dette, er det her bare mulig å nevne noen få. Det ble sett slik i Qumran at mennesket var forurenset ved det ondes styre, men også at det var preget av «menneskelig urenhet» og «kjødets synd» (IQD XI, 12–15). Som det heter i den første salmen, var mennesket «dannet av leire, knadd med vann, grunnlag for skam og kilde til forurensning, en smeltedigel for urett og en syndens bygning, en forvirringens ånd, villfarende og uten innsikt» (IQ Hod I, 21–23). For Paulus er det også slik at «kjødet» betegner den menneskelige natur med dens svakheter, I Kor. 3: 3, Rom. 8: 3, sml. Joh. 3: 6. I begge samfunn er det en forutsetning for synet på «kjødet» at de forutsetter en utvelgelse gjennom Guds nåde. Det heter i Disiplinrullen om de utvalgte at de er tatt «fra kjødets samfunn. De som Gud har utvalgt, har han gitt til en evig arv og latt dem få del i de helliges lodd» (XI, 7). På lignende måte taler Paulus i Kolosserbrevet om de utvalgte som har fått «del i de helliges lodd lyset» (1: 12f). Her er det ikke bare fellesskap i synet på en utvelgelse ved Guds nåde, men også når det gjelder samfunnet med de hellige, som her uten tvil betegner englene.[23] Utvelgelsen betegner begge steder opptagelse i dette samfunnet: societas sanctorum, non solum hominum, verum etiam angelorum, som Augustin uttrykker det (Civitas Dei IV, 28).

Mennesket ble frelst fra sin synd, fra «kjødets samfunn,» ved guddommelig nåde. Som det heter i Efeserbrevet: «For ved nåde er dere frelst, gjennom tro, og det ikke ved dere selv, men det er Guds gave» (2: 8). Tilsvarende heter det i Qumran-takkesalmene: «Ved din nåde frelste du min sjel, for fra deg er mitt skritt» (IQ Hod II, 23). Forskjellene er allikevel innlysende, uten at det her er mulig å gå i detaljer. I urkristendommen skjer frelsen markert gjennom Kristus, og ikke minst Paulus har atter og atter understreket dette. Noen parallell til dette finnes ikke i Qumran. Rettferdighetens lærer

spilte aldri noen tilsvarende rolle. Gjennom Kristus var mennesket frelst og rettferdiggjort, ved nåde (Rom 3: 24), og dermed hadde også Loven tapt sin betydning og ganske særlig sin mulighet som frelsesvei. Slik gikk det aldri i Qumran, hvor loven beholdt sin betydning, og hvor det å holde Loven ble innskjerpet som meget betydningsfullt.

Både Qumranmenigheten og urkristendommen regnet seg som hørende til i en ny pakt, et nytt forbund med Gud, som skulle komme i stedet for den gamle pakt. Begge tar antagelig sitt utgangspunkt i Jer. 31: 30f. Begge parter stiller seg her i opposisjon til jødedommen og markerer sitt brudd med den gjennom betegnelsen «den nye pakt» (Damaskus-skr. VI, 19, VIII, 21, XX, 12). Men heller ikke her er synsmåtene identiske. I Qumranmenigheten var det en klar sosial aspekt knyttet til tanken om den nye pakt. Medlemmene trådte inn i pakten, dvs. i menigheten, ved en høytidelig seremoni, og pakten ble fornyet for dem hvert år. I urkristendommen trådte den sosiale aspekt mer i bakgrunnen, og hele tanken ble teologisert ved å knyttes til kristologien: Kristus var det offer som grunnla den nye pakt. Paulus peker også på den nye pakt som den som brakte frihet fra Loven (Gal. 4: 24–31).

Sterkt markert er tanken om den gamle og den nye pakt i Hebreerbrevet. Dette brev inntar på mange måter en særstilling i N.T., og det er blitt tatt opp til fornyet debatt etter at Dødehavsskriftene kom for dagen, særlig av Yadin og Kosmala.[24] Det har vært meget diskutert hvem mottakerne av brevet egentlig var. Det er tydelig at brevet polemiserer mot en rekke synspunkter som ikke har vært så lette å plasere. Det synes nå å være sannsynlig at det er synspunktene fra Qumranmenigheten som det polemiseres mot.[25] Brevet skulle da ha vært skrevet til en gruppe jøder som hadde vært medlemmer av Qumransekten. Det kan være meget som peker i den retning. Allerede fra begynnelsen av blir Sønnen fremhevet som den som står over profetene (1: 1f). Han stod også over englene (1: 5) og hadde bare en kort stund vært stilt lavere, for å lide døden (2: 9). Mest vekt blir det lagt på å fremstille Kristus som den prestelige Messias, en prest av en høyere orden enn Aron (4: 14–10: 23). Han var yppersteprest av Melkisedeks orden (5: 6–10, 6: 20). Meget av dette blir mer forståelig når vi ser det med Qumranmenighetens forestillinger som

bakgrunn. Englene spilte en stor rolle der, ikke minst Lysets Fyrste, som trolig må identifiseres med erkeengelen Mikael.[26] Erkeengelen skulle gripe avgjørende inn i den siste kamp (IQM XVII, 6–8), han skulle herske i den kommende tidsalder og stod dermed tydelig over de to messias'er som det var tale om i Qumran, Der skilte man nemlig mellom Israels Messias, den kongelige Messias av Davids ætt, og Arons Messias, den prestelige, som skulle stå over den kongelige.[27] Han skulle tilhøre Arons ætt og skulle gjenoppta kulten i templet i den eskjatologiske æra. Det er klart at det var umulig for forfatteren av Hebreerbrevet å hevde at Jesus tilhørte Arons ætt. Derfor måtte han vise at Jesus var yppersteprest av en høyere orden, en som fantes før Levis og Arons tid, og her kommer da Melkisedek inn, prestekongen fra Abrahams tid. Det lar seg neppe avvise at det er berøringspunkter mellom Qumranmenighetens tankeverden og Hebreerbrevet, og berøringspunktene går meget fint inn i det helhetsbilde som allerede er antydet, men man må her tilføye at det er i høy grad også det egenartede ved Hebreerbrevet som lar seg forklare ut fra dødehavstekstene, ikke bare det som er felles med Paulus og Johannes.

Det er ennå mange kontaktpunkter mellom Qumranmenigheten og urkristendommen som det ikke er mulig å trekke frem her. Det som er antydet, skulle vise at kontaktene ikke er tilfeldige og faller på perifere punkter. Sett fra Qumranmenighetens synsvinkel må det fortone seg slik at omtrent alle dens vesentlige forestillinger og synspunkter er gått over i urkristendommen. Nå kan man selvsagt si, til dels med stor rett, at meget av dette felles stoff ikke er Qumranmenighetens originale produkt, men er tatt over fra G.T. og senjødedommen. Det er riktig nok, men i mange tilfelle er det tale om en videre bearbeidelse som vi også finner i urkristendommen. Det er også markerte motsetningsforhold overfor den orthodoxe jødedom. Sekten var et eget samfunn, «lysets sønner,» som stod i et nytt paktsforhold til Gud. Alt dette finner vi også innen urkristendommen.

Her er altså vesentlige paralleller, og spørsmålet er hvordan vi skal forklare dem. Vi kan se bort fra direkte overtagelse. Det vil fremgå av det materiale som er lagt frem, og som jeg har forsøkt å gi noen glimt av her.[28] At det bare er parallelle fenomener innen samtiden, er heller ikke sannsynlig, dertil er likhetspunktene for påfallende. Det er derfor meget som taler for at tanker og forestil-

linger er formidlet fra Qumranmenigheten over i urkristendommen gjennom grupper og bevegelser som vi i dag ikke har full oversikt over. De har dels tilhørt det omtalte før-paulinske stratum, dels hører de til før dette. Vi har antydninger i N.T. om slike fenomener, det er Johannes døperen som gir et glimt av det som gjæret i samtiden. Det er også litterære fenomener, som f. eks. De tolv patriarkers testamenter, som viser noen av de forestillinger som var levende. Disse tanker og forestillinger i samtiden fratar ikke kristendommen dens originalitet. De viser klart og tydelig at «tidens fylde» var kommet, menneskene var modne for budskapet og ventet på det, uten å vite klart hva de ventet. Og nettopp da kom det én fra det foraktede Galilea og bar frem sitt budskap for fiskerne ved Genesaretsjøen. Det er ikke å undres over at Johannesdisiplene spurte: «Er du den som skal komme, eller skal vi vente en annen?» De måtte spørre slik, og de fikk sitt svar.

NOTER:

[1] *Aftenposten* 31. 12. 1948 og 19. 4. 1949, *Syn og Segn* 1949, *Norsk Kirkeblad* 1950.

[2] Se min anmeldelse i *Bok og Bibliotek*, som gir en del detaljer.

[3] *BASOR*, Suppl. Studies No 10–12 (1951), s. 58.

[4] Se f. eks. *Aperçus preliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1950.

[5] Se Dupont-Sommer: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960, s. 15f.

[6] Samme, s. 287.

[7] Samme, s. 287.

[8] *Dødehavsrullene*, s. 45f. (2. opplag).

[9] *JBL*, 75, 1956, s. 94. Sml. Dupont-Sommer: *Die ess. Schr.*, s. 291 ff.

[10] Die ess. Schr., s. 387–397.

[11] Samme, s. 402–403.

[12] Samme, s. 405.

[13] David Flusser: «The Dead Sea Sect and Pre-pauline Christianity,» i *Scripta Hierosolymitana*, vol. IV: *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem 1958, s. 244.

[14] Op. cit. s. 215.

[15] *Studies in Honour of C. H. Dodd*, Cambr. 1956, s. 167.

[16] Op. cit. s. 216.

[17] H. W. Huppenbauer: *Der Mensch zwischen zwei Welten.* Zürich 1959.

[18] Flusser, s. 251.

[19] Flusser, s. 253.

[20] W. D. Davies: «Paul and the Dead Sea Scrolls, Flesh and Spirit», i *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, N.-Y. 1957, s. 175.

[21] Flusser, s. 254.

[22] S. 254.

[23] Så også Flusser, s. 223.

[24] Yigael Yadin: «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews,» *Scripta Hierosolymitana*, vol. IV, 1958, s. 36–55. — Hans Kosmala: *Hebräer-Essener-Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung.* Leiden 1959. (Studia Post-biblica. Vol. 1).

[25] Yadin, s. 38.

[26] Yadin, s. 46.

[27] Til diskusjonen om dette, se Yadin, s. 48ff., og litteraturlisten i note 33 hos ham, s. 49.

[28] Flusser, s. 265.

ER VÅR VANLIGE OPPFATNING AV DEN LUTHERSKE ORTODOKSI RIKTIG?

Foredrag på det vitenskapelige prestekurs på Universitetet i Oslo 1961.

Av KRISTEN VALKNER

Gustaf Aulén hevder i sin dogmehistorie at bedømmelsen av ortodoksien i den siste delen av 1800-tallet har «icke sällan varit beroende av motsättningen til 1800-talets restaurationsteologi, denna har fått kasta sin skugga tilbaka över den äldre ortodoksien.»[1] Men til denne oppfatning må en innvende at anti-restaureringsteologene, selv med sin beste vilje, vanskelig kunne gjøre billedet av den lutherske ortodoksi mørkere enn det alltid hadde vært, allene med unntak av det restaureringsteologene selv hadde gitt til beste. En behøver bare tenke på et uttrykk som «den døde ortodoksi», som har vært nær sagt alment akseptert.

Dette pessimistiske syn møter vi også hos to norske kirkehistorikere, som etter hele sin teologiske innstilling må antas å ha vurdert ortodoksien med all mulig velvilje, Rasmus Tønder Nissen (1822–82) og A. Chr. Bang (1840–1913). Det er karakteristisk for usikkerheten i historikernes bedømmelse av ortodoksien at deres mørke billeder er i to tilsynelatende helt motsatte versjoner.

Tønder Nissen har gitt en vurdering av ortodoksien i sin lærebok, «De nordiske kirkers historie», utgitt posthumt i 1884 på grunnlag av forelesningsmanuskripter. Det avsnitt det her gjelder er hentet fra hans forelesninger over den alminnelige kirkehistorie.[2] Som kjent foreleste Tønder Nissen fra 1854 til 1875, da han ble kirkestatsråd. Etter å ha gitt ortodoksiens «ordførere» atskillig ros for deres iver for lærens renhet, hevder Tønder Nissen at man dog ikke unngikk den nærliggende fare for at ortodoksien kunne slå over i «ortodoksisme» eller død ortodoksi! Om forkynnelsen sier han: «Det var ikke de enfoldige Trossandheder, ved hvilke Menighederne næredes; men

den lutherske Theologi, saaledes som den var nedlagt i Konkordieformelen og videre udviklet i de theologiske Systemer, var den Føde, som raktes Menighederne. Følgen heraf udeblev ikke; der udbredte sig en død Rettroenhed, som dels affødte Indifferentisme og dels endog Afsky for og en Bortvenden fra Kirken for andensteds at søge en sundere Næring.» Men han tilføyer at selv om ortodoksien således har mange og store skyggesider, fant overgangen fra ortodoksi til ortodoksisme sted gradvis; der er stor forskjell på århundrets begynnelse og dets slutning.

Det er med hensyn til den retning utviklingen tok, vi møter den motsatte oppfatning hos Bang.[3] Han sier i «Udsigt over Den norske Kirkes Historie efter Reformationen», som utkom 1883 midt i hans mest produktive periode, og omtrent uforandret i hans lærebok, «Den norske kirkes historie», 1912, året før han døde: «Hin Tids Mennesker ere alle tilhobe i mere eller mindre Grad Dualister. — Man er lige rettroende og lige gudfrygtig, om man til sine Tider er fyldt af Rethaveri og Stridslyst, hengiver sig til Fylderi og Slagsmaal og i det Hele lægger for Dagen en Raahed, der er barbarisk, og en Sædernes Tøilesløshed, der mildest talt er halv hedensk.» Men han kjenner også hederlige unntak blant prester og også enkelte lekfolk. Mot slutten av ortodoksien viste det seg, ifølge Bang, en dobbelt bevegelse i vår kirke. Det er dels den lettferdige franske ånd som senere munner ut i rasjonalismen, og dels en før ukjent livsbevegelse, hvorom det sies: «Istedetfor de tidligere stereotype for ikke at sige forstenede Personligheder optræde nu Mænd, der befinde sig i en Udvikling, hvis Dybde og Inderlighed tiltager fra Aar til Aar.» Denne nye religiøse inderlighet kommer til uttrykk i den asketiske litteratur og i den religiøse diktning. Ifølge Bang blir det åltså bedre etterhvert, i motsetning til hva Tønder Nissen sa.

Under arbeide med pietismens historie så den tyske kirkehistoriker Hans Leube seg nødt til å ta den harde dom over ortodoksien opp til ny vurdering. Resultatet av hans undersøkelser kom i «Die Reformideen in der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthododoxie», Leipzig 1924. Dette arbeidet ble epokegjørende for synet på ortodoksien. Det er senere blitt supplert av Leube selv og en hel rekke andre forskere, uten at noe vesentlig er endret.[4] Derimot er det kommet en

temmelig stor litteratur, også på nordiske språk, som har kastet nytt lys over det 17. århundres oppbyggelsesbøker og salmediktning, og derved er det skapt en bredere basis for de slutninger Leube fremsatte. I den siste utgaven av RGG er hans oppfatning referert nærmest som en selvfølgelighet.

Likesom hos Tønder Nissen og Bang, dreier det seg hos Leube ikke om ortodoksiens teologi, men om ortodoksien som den kristendomstype som var dominerende gjennom lange tider.

Leube undersøkte først opprinnelsen til den fullstendig knusende dom som er felt over ortodoksien, og han fant at denne i hovedsaken kan føres tilbake til ett enkelt kirkehistorisk verk, Gottfried Arnolds «Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie», som utkom 1699–1700 og senere i flere utgaver. Et så vektig og verdifullt kirkehistorisk verk var overhode ikke kommet fra luthersk side etter at «Magdeburgercenturiene» av Flacius Illyricus utkom (fra 1559).

Arnolds kirkehistorie fikk en enorm utbredelse. Den må ha øvet en stor direkte innflytelse på historiesynet, og dertil kommer den ikke mindre indirekte innflytelse gjennom alle dem som overtok Arnolds syn på kirkens historie.

Gottfried Arnold (1666–1714) var meget lærd, men tillike en urolig ånd som gjennomlevde det ene religiøse brudd etter det annet. Han ble pietist som student under påvirkning av Spener, men slo så over i radikal pietisme og var opptatt av teosofi. Han nedla da det professoratet han hadde fått i Giessen. Det var i denne stormfulle del av sitt liv han utfoldet det forfatterskap som gjorde hans navn kjent og øvet den varige innflytelse, både av mystisk-religiøs litteratur og av «Unpartheyische». Ikke lenge etterpå giftet han seg, og vendte dermed tilbake til en mer moderat pietisme. Siden virket han som prest til sin død. Det nyttet lite at han i denne tiden skal ha angret på noen av sine skrifter, delvis også på «Unpartheyische». Det trykte verk fortsatte å øve sin innflytelse.

Om Arnolds kirkehistorie er det sagt at den hverken var upartisk eller noen kirkehistorie i det hele tatt! Når Arnold selv mente å skrive upartisk, var det ut fra den ide at man alltid tidligere hadde gjort urett mot kjetterne og gitt kirken rett. Denne urett ville Arnold gjøre god igjen, og det gjorde han på den måten at han århundre for århundre viste hvorledes kjetterne til enhver tid hadde vært bærere

av den sanne kristendom, men kirken med sin lære, kultus og prestedskap, for ikke å tale om et ordnet forhold til statsmakten, betydde frafallet fra Arnolds ideal, de første kristnes små menigheter. Og selv om Goethe ikke uten rett kalte resultatet et «Mischmasch von Irrtum und Gewalt», så var det dog betydningsfullt at det for første gang var gjort oppmerksom på at den dom som var felt over kjetterne, ikke behøvde være historiens dom.

Ut fra sitt syn måtte Arnold sette Luther meget høyt så lenge det gjaldt hans kamp mot romerkirkens lære, hierarki og kultus, men heller ikke lenger. For Luther og lutherdommen ble det skjebnesvangert at Melanchton opptrådte med sin systematiske teologi. Enda verre ble dommen over ortodoksien som la så stor vekt på dogmatikken. En får et inntrykk av dette ved å slå opp i registeret på stikkordet «Lutheraner», som der blir karakterisert ved følgende egenskaper:[5] «Ihr äusserstes Verderben, Sicherheit, fleischliches Evangelium, Unterschied von den ersten Christen, päpstliches Wesen, Heidentum, Blindheit, Abgötterei, Streitigkeiten, Ärgernisse, Atheismus, Untreue, Grausamkeit gegeneinander selbst.»

Det var overhode ikke å vente at noen midt under de bitre brytningene mellom ortodoksi og pietisme skulle kunne skrive ortodoksiens historie upartisk. Arnold kunne det slett ikke. Dette ville jo dessuten nærmest være samtidshistorie, og den som skriver om samtiden, mangler det som for historikeren er det vesentlige, overblikket. Likevel må Arnolds fremstilling ha virket overbevisende. Han lot nemlig ortodoksiens egne representanter, teologer og jurister, felle dommen over sin samtid. Arnolds fremstilling består av sitater fra menn som var fremkommet med skarp kritikk over de kirkelige og moralske tilstander i sin samtid, og Arnold selv hadde bare skrevet en tekst som holdt sitatene sammen.[6] Derved ble det riktig nok nødvendig for Arnold å gjøre unntak fra den harde dom som på denne måten ble felt over ortodoksien. De menn som hadde reist botskravet i sin egen tid, ble utnevnt til trosvitner i en ellers død tid, til forløpere for pietismen. Denne ide å la alle de menn i ortodoksien, som man ikke godt kunne underkjenne, gjelde som forløpere for pietismen, var ellers ikke Arnolds oppfinnelse. Men det skyldtes dog først og fremst ham og de skrifter hans kirkehistorie fremkalte, at dette trekket er gått inn i den vanlige oppfatning av ortodoksien.[7]

Den første som slo inn på denne linjen, var den hollandske prest Gerhard Croese, som skrev en Historia Quakeriana, og i omtalen av den tyske pietisme nevnte Theophilus Grossegebauer og Heinrich Müller, i hvis fotspor Spener senere fulgte! Men Spener satt slett ikke pris på å bli nevnt i følge med disse to omstridte Rostocker-teologer, hvorav særlig Müller er kjent for sin uttalelse om de 4 stumme kirkeavguder, prekestol, alter, døpefont og skriftestol. Men Spener tok opp ideen og nevnte en rekke andre som også kunne komme på tale. På samme måte fortsatte Joachim Lange, den første som skrev pietismens historie,[8] og blant forløperne er nå også Johann Arnd kommet med, mens noen av de store dogmatikere f. eks. Johann Gerhard bare er nevnt i en note. Og mange flere kom til i nye skrifter, dog uten at man var enige om hvem det var som var unntakene. Men det er klart at nettopp når man skilte ut de beste representantene for tiden, måtte billedet av ortodoksien stadig bli mørkere.

Mot dette historiesyn reiste det seg naturligvis innvendinger. Det vektigste angrepet kom fra Ernst Salomo Cyprian, og gjaldt Arnolds metode. Han anklager ham for å bygge på uttalelser i prekener som bare gjaldt en enkelt menighet, eller i brev hvor de kan være overdrevne eller ukontrollerbare, og for å legge hele kirken til last når det er noe galt, men derimot for det meste å utelate det som er godt. Og nå de menn hvis kirkekritikk han siterer, de ble dog stående som prester i denne kirke eller som trofaste medlemmer til sin død. Nei, la Arnold angripe stridsteologien (die Zanktheologie), men han må la kirken være i fred, sier Cyprian. Men Cyprian kom ikke til å fullføre den oppgave han hadde satt seg, og de andre samlet seg om å renvaske personer som var blitt mest svertet av Arnold, f. eks. Jacob Andreä og Lucas Osiander, men også en hel del andre. Dette siste kunne i manges bevissthet utvide antallet av dem som burde unntas, mens Arnolds generelle vurdering av ortodoksien ble akseptert som riktig.

På et helt annet plan lå Valentin Ernst Löschers[9] angrep på Arnolds kirkehistorie eller snarest på den pietistiske fremstilling av ortodoksien i det hele tatt. Löscher gikk med på det syn at pietismen hadde sin røtter i den eldre lutherdom, og det på to måter. Selv Luther hadde ikke helt kunnet løsrive seg fra de mystisk-religiøse skrifter. Den kritikk mot Luther som ligger i dette, mildnes ved at

Löscher påstår at de andre har misforstått Luther, når de kom til den mening at presten på prekestolen eller forfatterne av asketiske skrifter ikke behøvde være så nøye med den dogmatiske formulering, at den var i overensstemmelse med den rene lære, som man måtte være på Universitetets kateter. På den annen side finner han pietismens røtter i de klager som var reist av teologer og delvis lekfolk, med krav om bedring, en reformbevegelse som har Löschers fulle sympati (selv om han heller vil tale om Besserung enn Reformatismus), og sympatien omfatter endog Heinrich Müller og Grossgebauer. Men der er forskjell på Pietas og Pietismus. Spener og hans tilhengere har hverken kjempet mot den rene læres fiender, kalvinister og fanatikere, som Johann Gerhard og andre av deres formentlige forløpere gjorde, eller selv lidt for Konkordieformelens rene lære som andre måtte gjøre. Selv Heinrich Müller og Grossegebauer ville etter Löschers mening ha vært motstandere av pietismen. Dermed ble striden til en lærestrid, hvori enhver meningsforskjell ble tillagt fundamental betydning. I sitt tidsskrift «Unschuldige Nachrichten» skrev Löscher om «Fanatismus», mens Joachim Lange i sitt tidsskrift «Aufrichtige Nachrichten» kvitterte med «Barbarismus». Eller som Holberg sa: «Orthodoxi beskyldte Pietisterne for Fanaticimo, og Pietisterne kaldte de andre for U-igenfødde».[10] Etter Löschers oppfatning bygget pietistene på de dogmatiske utvekster som fantes i det 17. århundres forkynnelse og forfatterskap, men påberopte seg med urette reformbevegelsen under ortodoksien.

Det forekom noe avvikende oppfatninger. Pietisten Johann Georg Walch, kjent for sin store utgave av Luthers skrifter i 24 bind, hevdet[11] at dogmatiske stridigheter både var nødvendige og berettigede, men feilen var den måten de var blitt ført på, ofte med ugrunnet mistenkeliggjørelse, og Walch gir regler for en rett kristelig polemikk. Mot Löscher hevder han at Spener ikke var noen sektstifter. Allerede tidligere (1710) hadde Christian Juncker i en populær kirkehistorie rettet mot Arnolds gitt et langt mer fordelaktig billede av ortodoksien, men på den annen side kom en ny «Unpartheyische Kirchen-Historie» (1735), av J. G. Heinsius, som fulgte Arnold og kom med en ny rekke forløpere for pietismen.

Når pietisten Gottfried Arnolds harde dom over ortodoksien slo så fullstendig igjennom, kom det ikke bare av at pietismen etter-

hvert fikk overtaket ved universitetene, men også at Arnolds kirkehistorie fikk begeistret tilslutning av Christian Thomasius.[12] Han holdt Arnolds kirkehistorie for den nyttigste bok som var skrevet nest etter Bibelen! Thomasius hadde dype røtter i pietismen, men som filosof og rettslærd var han først og fremst banebryter for den tidlige opplysningsbevegelse, og i sitt månedsskrift ble han aldri trett av å latterliggjøre ortodoksien. Det fremgår av tidligere skrifter av Thomasius at han lenge hadde ønsket at det måtte komme et slikt verk som Arnolds «Unpartheyische», som helt ut svarte til hans ideal. Men Leube har påvist at Thomasius også må ha inspirert Arnold til dette arbeidet, gitt ham den bærende ide, og endog selv forfattet noen av artiklene i «Unpartheyische», likesom Arnold skrev i Thomasius' månedsskrift. Tilslutt har så Thomasius opptrådt som den begeistrede herold som nyttet sin anseelse til å skaffe Arnolds «Unpartheyische» utbredelse. Med sitt radikalt nye syn må det også ha svart til tidens krav om nyorientering. Det var uten virkelige konkurrenter. Således møttes pietisme og opplysningsbevegelse i forkastelsen av ortodoksien som kristendomstype.

Men det kom nye tider og nye tanker på kirkehistorieskrivningen. Pragmatikeren Johann Lorenz von Mosheim[13] nøyet seg ikke som Arnold med å sitere brever og aktstykker som kilder og sette dem sammen i en billig ramme. Mosheim spurte etter årsakssammenhengen, og ville hverken være ortodoks, pietist eller rasjonalist. Han ble banebrytende for en objektiv, vitenskapelig historieskrivning. Han søkte årsaker til det moralske forfall, og fant dem dels i trettiårskrigen, dels i at presteutdannelsen var forfeilet fordi studentene kom ut med hodene fulle av filosofiske faguttrykk, spissfindigheter og kontroversteologi. Men han fremhevet også ortodoksiens mange lyse sider, og med skarp kritikk mot Arnold sa han at man måtte være syk på sinnet for å kunne skjule at det 17. århundre hadde tallrike menn fulle av stor lærdom, sedelig renhet og dyp fromhet.

Mosheims elever fulgte sin mester i anvendelsen av den pragmatiske metode, men derimot ikke i hans vurdering av ortodoksien. I den meget utbredte kirkehistorie (1782) av Ludwig Spittler felles således en flengende kritikk i anledning av de store teologiske stridigheter, især førte Konkordieformelen til en bølge av fordervelse. Tross vidt forskjellig teologisk standpunkt er innflytelsen fra Arnold

ikke til å ta feil av. Også Gottlieb Jakob Planck (1831) utledet all elendighet fra Konkordieformelen. Skuffet vendte mange seg bort fra den såkalte «rene lære» til mystikken, Weigel, Böhme, Arnd og Valentin Andreä (nevnt side om side) eller til pietismen!

Når Mosheims nye lysere syn på ortodoksien ikke engang slo igjennom hos hans egne elever, er det et bevis på hvor innflytelsesrik Arnolds kirkehistorie var blitt. Det gikk nå mer enn hundre år før vi igjen treffer en kirkehistoriker som det er verd å stanse ved. Friedrich August Tholuck (1799–1877) var utgått fra Erweckungsbewegung, sympatiserte med pietismen, men uten noen varig personlig berøring, og han trakk seg også tilbake fra restaureringsteologien eller nyortodoksien i Hengstenbergs utgave. Det var hans mål å skrive rasjonalismens historie, men han kom ikke lenger enn til bind I (1865). Til gjengjeld kom han til å pløye dypere i kildene til dens forhistorie enn noen annen siden Arnold, bl. a. har Tholuck gjennomgått kjempemessige brevsamlinger fra ortodoksien. Han mente nemlig at rasjonalismen, som han betraktet som en sykdomsforeteelse i kirken, hadde sine røtter i den ortodokse kontroversteologi. I den anledning skrev Tholuck en lang rekke skrifter om det 17. århundre, således «Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs», (1852), «Lebenszeugen der lutherischen Kirche» (1859) o. fl., alle i 1850- og begynnelsen av 1860-årene. Og her har Tholuck biografert en lang rekke professorer, prester og lekfolk som har fått den aller beste omtale. Tallet på Lebenszeugen ble iallfall stort. Likevel ble helhetsdommen ikke endret, som man kanskje skulle ha ventet etter forarbeidene. Det er ikke bare slik at der er dem som ikke får den anerkjennende omtale, men sant å si får et skuddsmål som det Arnold og Spener ga dem. Det er kontroversteologene, og især er Tholucks biografi over Abraham Calow kjent for den knusende kritikk, som forøvrig går igjen i Kirkeleksikon for Norden. Men også der hvor vi finner de ytterst anerkjennende biografier, er det likesom Tholuck tar rev i seilene, han reserverer seg med sikte på konklusjonen: det skal nå engang være slik at en finner kimen til rasjonalismen i ortodoksien. Når Tholucks arbeider likevel er blitt så innflytelsesrike, er det av samme grunn som for Arnolds vedk.: de hviler på solide forundersøkelser, og var ikke lett å avfeie. Den blivende betydning av hans undersøkelser ligger i påvisningen på solid kildegrunnlag av de over-

ordentlig mange Lebenszeugen. Videre gikk ortodoksiens utvikling ifølge Tholuck i en dobbelt retning: *eine Erweichung*, og *eine Verhärtung*. Den første representeres ved Calixt og synkretismen, og ved hva vi idag kaller reformbevegelsen under ortodoksien, som også Spener kunne omtale med noen anerkjennelse. Men eine Verhärtung er naturligvis Calow og hva der fulgte i dette spor.

Til Tholucks syn sluttet noen kirkehistorikere seg uten forbehold. Det er tilfellet med så utbredte fremstill. som av Ferdinand Christian Baur (1863) og av Karl von Hase (1892). Andre forsøkte en tillempning. Særlig betydelige var disse dog ikke. Rett og slett på grunnlag av det materiale Tholuck selv hadde lagt frem, hevdet Rudolf Rocholl (1897) at så hadde det altså ikke eksistert noen «død» ortodoksi i det hele tatt! Friedrich Uhlhorn (1911) ville derimot bare rehabilitere ortodoksien som praktisk-religiøst kirkeliv, men dommen over otodoksien som teologi ville han la bli stående, ikke fordi han forkastet den, men fordi denne rettet sine angrep bare mot enkelte avvikende lærepunkter i pietismen, mens det var pietismen som helhet som skulle vært angrepet fordi den var separatistisk. Henrich Schmid (1880) fant en annen løsning. Visst nok var ortodoksien i religiøs henseende den dystre tid den gjaldt for å være. Men det var ikke teologenes eller den ortodokse teologis skyld. Det var staten som hadde skylden. Med reformasjonen hadde nemlig øvrigheten fått makt i kirken, og den hadde hindret de reformbestrebelser som utgikk fra teologene. Og dette kunne Schmid si om en tid, da det var i de fleste tyske land som i Danmark–Norge at den ene statlige reformforordning avløste den annen gjennom hele århundret. Men så er det utvilsomt slik med disse, fra Tholuck til Schmid, at riset bare dårlig er skjult bak ryggen. Alt etter sitt ulike teologiske og kirkelige standpunkt holder de sitt billede av ortodoksien frem og sier: her kan dere se hvordan det går! Men det 19. århundres forsøk på en fornyelse av ortodoksien skal jeg ikke komme inn på.

En nyorientering kunne en kanskje ha ventet av Albrecht Ritschl og Ernst Troeltsch, men forgjeves. Problemstillingen er en annen. I «Geschichte des Pietismus» (1880–86) fremhever Ritschl pietismens sammenheng med katolsk mystikk, men setter også ortodoksiens og Speners Pia desideria i sammenheng med hverandre. Troeltsch fremhever ortodoksiens evne til å prege folkesjelen (preken, skriftemål,

litteratur), og deri ligger jo en positiv vurdering, men utover dette kommer han ikke.

Av nyere fremstillinger har Karl Müller (1919) søkt å fremheve de lysere trekk fra ortodoksien, men stort sett er det Tholuck som går igjen. For nå også å ta Holmquist–Nørregaard (2. bd. 1949) med, så er det klart at det der er forsøk på å gjøre mere rett overfor ortodoksien enn i noen av de andre fremstillinger som er nevnt. Men han finner at den lutherske «ortodoksisme» (senortodoksien) ennå er for lite utforsket til at det kan felles noen endelig dom. Dens negative side veier dog tyngre enn dens positive innsats, det er klart!

Når Holberg skrev kirkehistorie, skjedde det ved at «lægge ved den eene Side af mit Skriver-Bord en Roman-Catholsk Skribent, og ved den anden Side en Gottfried Arnold. Jeg har stræbt at give enhver det ham tilkommer».[14] Erik Pontoppidan i «Annales ecclesiæ Danicæ»[15] uttaler sin store beundring for Mosheim, men han fulgte ham med hensyn til ortodoksien ikke på noen annen måte enn Mosheims andre elever gjorde. Større interesse knytter det seg til Tønder Nissen og Bang, som jeg siterte. Det høres forbausende for en norsk teolog på Tønder Nissens tid, når han sier:[16] «Denne Overvurderen af det vundne Lærebegreb, som om Udviklingen i dette allerede var afsluttet, og dette ufri Forhold til Kirkens Symboler maatte narurligvis hemme den sande videnskabelige Interesse og binde den sande videnskabelige Frihed. Man betragtede det fremdeles som sin Opgave systematisk at udvikle og bearbeide det fixerede Lærebegreb. Men ogsaa den Maade, hvorpaa man løste denne Opgave, havde sin Fare.» Og han sammenlikner den lutherske skolastikk med middelalderens. Det kan vel neppe være tvil om at Tønder Nissen her er elev av en av Mosheims elever. Det var Konkordieformelen som skapte denne situasjon. Annerledes med Bang.[17] Han bygger på Tholuck, for så vidt som han vet at det finnes en utvikling som fører til rasjonalismen, men der er også en «Erweichung», og det er den som fører til den før ukjente livsbevegelse. Men under oppgjøret med pietismen forlater han pietisten Tholuck: Pietismen hadde rett i «at Troen uden Frugter kun er en død Tro. Pietismen havde absolut Ret, naar den reiste dette Krav». Derfor vandt den mange seire over ortodoksien. Men den hadde ikke rett når den gikk lenger

enn de tidligere vekkende stemmer. «Disse stode i et og alt paa Kirkens Grund og søgte ud fra dette Standpunkt at belive Samfundet; uden Ensidigheder, uden Overdrivelser fremholdt de Kristendommens Sandhed i sin guddommelige Harmoni. I Pietismen derimod laa der fra den første Begyndelse af betænkelige Spirer til ukirkelig Disharmoni.» Her tar Bang ortodoksiens reformbevegelse under armene på pietismens bekostning. Den er nesten overalt ledsaget av separatisme, kirkelig løsgjengeri og forakt både for kirkens embete og dens nådemidler! Ikke at Bang vil gjøre pietismen urett ved å sammenblande den med disse utvekster. «Imidlertid mødtes dog baade de rene Pietister og de mere udskeiende kirkelige Løsgjængere i sin Uvillie mod det bestaaende Kirkesamfund, og der er ingen Tvivl om, at hin Tids Kirkeblindhed og Kirkehad har været en af Aarsagerne til det senere indtraadte Frafald.» En ny slekt hadde lært av pietistene å se ned på kirken og vendte under den nye tidsånd Herren ryggen. Dette stammer ikke fra Tholuck, og det synes å være en meget ensidig syntese mellom ortodoksi og pietisme som finnes hos Bang.

Hva er nå den riktige oppfatning av ortodoksien? Jeg kan nå fatte meg i stor korthet, for dels har vi allerede vært inne på de ulike momenter, dels er de så velkjente at jeg bare behøver nevne dem.

Skal vi svare på spørsmålet, er det rimelig å gå ut fra det som dannet grunnlaget for anklagen mot ortodoksien, tidens menns egne vitnesbyrd om sin tid. Det er hva Leube kaller anklagelitteraturen. Og han har gjennomgått denne,[18] land for land, universitet for universitet, og funnet en overveldende mengde av slike klager over samtiden, i prekener, akademiske taler, lærde skrifter og oppbyggelseslitteratur av enhver art. Var dette de faktiske forhold, ville Arnold ha rett. Men det ville ikke bare gjelde ortodoksien. En slik anklagelitteratur med krav om bot og bedring møter vi like fra reformasjonens tid av, ganske visst i økende grad. Vi møter det også i vår egen litteratur, som hjertesukk hos Absalon Pederssøn Beyer, som rystende alvor overfor konkrete kjennsgjerninger i «Den norske so», hos våre hjemlige humanister som hos de senere forfattere på 1600-tallet. Det er klart at en slik litteratur er sortoghvitt tegninger. Som kilder vitner de om en herskende pønitensementalitet. Bang[19] gir et ufrivillig eksempel på en feiltolkning, idet han siterer bededagsbønnen 1688: «Vi kalde

os selv Christne, men Gud bedre os! Hvad for en elendig og slet Christendom vise vi tit og ofte hos os, fuld af de slemmeste Synder og Vederstyggeligheder?» Jeg antar at svært mange prester har lest disse år gjennom generasjonene uten å tenke på at det skulle være et historisk kildeskrift. Bang derimot, sier etter å ha omtalt menneskenes dualisme og sedenes tøylesløshet: «Det er ud fra følelsen heraf, at der i bededags-bønnen af 1688 bedes saaledes:» (jfr. ovfr. s. 129). Dette sto ikke i utgaven 1883, men er en utvidelse i 1912.

Det ville føre for langt om jeg skulle prøve på å skildre ortodoksiens kristendomstype. Dens karakter av pønitensekristendom blir sterkt understreket av forestillinger om varsler, som man så i tegn på himmelen eller vanskapte dyr eller mennesker, likeså gjengjeldelsestanken når ulykken var ute, ilds- eller vanns våde, hunger og dyrtid, pest eller tyrkerne, og tillike troen på at verdens ende var umiddelbart forestående. Ikke minst måtte en slik katastrofe som truet på grunn av Christian IV's deltakelse i trettiårskrigen, virke til å aksentuere botsstemningen, og der fulgte da også som bekjent i Danmark–Norge viktige reformer etterpå. Forkynnelsen, både den muntlige og den litterære, måtte ta litt i når den ville vekke den enkelte og hele samfunnet til bot og bedring.

Mot å tolke anklagelitteraturen slik som Arnold og hans etterfølgere har gjort det, taler meget av det vi ellers vet om tiden. Fra Tyskland gjengir Leube en rekke uttalelser av reisende som omtaler religionens makt over folket. Mørke trekk i billedet finner vi i rettsprotokollene, men der kan vi jo heller ikke vente å finne noe annet. Men det som virkelig veier tungt er de minnesmerker fra tiden man ikke kan bortforklare. Det er barokkens litteratur og kunst som opplever en blomstringstid. Ikke minst interessant er dette i Norge hvor en ny norsk litteratur vokser frem, for første gang etter den store nedgangstid. Det begynte med humanistene, det fortsatte i barokken med bønnebøker, katekismusforklaringer, oppbyggelsesbøker av enhver art, og prekensamlinger. Det er oversatt litteratur og original, og en hel del som i virkeligheten er noe midt imellom. Og her må vi ikke overse den innflytelse som gjorde seg gjeldende fra puritanismen, som både spores i de krav som blir stillet til gudfryktighetsøvelsen og til livsførselen, og i selve prekenmåten. Den «engelske» prekenmåte i århundrets siste del har atskillig til felles med våre dagers

hverdagsprekener. Forkynnelsen er dialektisk, aktuell og pågående, til tross for det kvietistiske drag i dogmatikken. Men aller tydeligst ser vi vel hva der bodde i ortodoksien i den salmediktning den frembrakte. Selv om det er slik at et navn som Paul Gerhard i Tyskland eller Thomas Kingo har skygget for de andre barokkdikterne, så trenger vi dog bare blade i våre salmebøker for å finne en hel rekke av dem. I Norge er også dette en ny litteratur. Det er interessant at selv om Brorson ble den store salmedikter for pietismen, så er han dog avhengig av barokkens versemønstre, idet han velger de livligste av dem. På samme måte kunne en nevne den bildende kunst og ikke minst musikken.

Når vi nå vet hvordan dommen over ortodoksien er blitt til, ensidig avsagt av de to retninger som følte seg sterkest i motsetning til den, pietismen og opplysningsbevegelsen, og vi så ser hva ortodoksiens ånd har kunnet frembringe av litterære og andre minnesmerker, forekommer det meg å være helt klart at all tale om «den døde ortodoksi» er urettmessig. Men man kunne tenke seg den innvending, at visst nok er dette riktig når det gjelder helhetsdommen, men har Arnold og Tholuck ikke likevel rett? Viser ikke dette bare antallet av Lebenszeugen er langt større enn noen av dem antok, så stort at det er avgjørende for vurderingen av tiden, men at det likevel ved siden av denne religiøse livsbevegelse som er den prisverdige strømning under ortodoksien, finnes en annen side, den stridbare og ufordragelige kontroversteologi? Er ikke det den «døde» ortodoksi?

Men dette holder ikke ved nærmere prøvning. Man kan for Tysklands vedkommende ikke dele ortodoksiens prester og professorer i to leirer. Leube har påvist at det neppe er noen av dem som har noe navn, men mange som ikke er kjent på annen måte, som ikke ett eller flere steder innenfor anklagelitteraturen er tatt med blant Lebenszeugen. Nå er jo dette subjektivt, akkurat som dommen om deres «døde» ortodoksi. Men ser vi på den religiøse litteraturen, så er det visst nok slik at de fleste forfatterne er prester i praktisk tjeneste, for det dreier seg nettopp om biprodukter av denne tjeneste. Reformbevegelsen spores dog også i de lærde skrifter. Hva der er avgjørende er imidlertid at det ikke er så ganske få av dem som var dogmatikere og polemikere og forfattere av slike skrifter, som tillike har forfattet oppbyggelig litteratur og det av den mest leste. Fremforalt må man

nevne ortodoksiens største dogmatiker, Johann Gerhard, hvis berømte «Meditationes» ble oversatt til dansk allerede 1614, en bok preget av botsfromhet og Kristusmystikk. På den annen side har nesten alle de teologer som tydeligst tilhørte reformbevegelsen, også forfattet polemiske skrifter. Men aller mest interessant er det at selv Paulus Gerhardt, som syntes å stå uendelig fjernt fra all kontroversteologi, da han ble innkalt til religionssamtalen i Berlin 1662, stillet seg på den overfor de reformerte mest avvisende lutherske ortodoksis standpunkt, og måtte som følge av det oppgi sitt embete. Ortodoksien lar seg ikke dele i to leirer, en «død» og en levende. Den er en helhet.

Likevel er det rimelig å tale om to strømninger i den, som står i et avgjort spenningsforhold til hverandre. Men ikke slik at der kan foretas noen inndeling etter personer. Den ortodokse teologi følte nødvendigheten av å trygge den betrengte lutherdom bak trygge og trange gjerder. Og dette gjorde den ut fra det verdensbillede som var dens eget, ikke Bibelens, men renessansens, det før-kopernikanske verdensbillede, for Kopernikus ble først kjent av det dannede Europa på 1700- tallet. Og den filosofi man søkte hjelp i, var til tross for Luther den aristoteliske. Ikke for intet har man talt om en luthersk skolastikk. I Konkordieformelen fant man en syntese eller kanskje kompromiss mellom Luther og Melanchton. I den mest ubetingede tillit til at man hadde funnet frem til det adekvate uttrykk for den absolutte sannhetserkjennelse, næret man ingen betenkelighet ved å fordømme enhver som selv hårfint avvek fra den lutherske ortodoksi. Selv har ortodoksien ikke følt det slik som Tønder Nissen sa, at det ufri forhold til kirkens symboler måtte hemme den videnskapelige interesse og binde den vitenskapelige frihet. Den ortodokse teolog har følt seg som fisken i vannet. Hvis De ikke tror det, skal De lese Petter Dass' katekismussanger:

Thi se, den Skik, du dennem gav,
Ei nogen Tid den lader af,
Mens Jordens Klode varer;
Den du befæsted midt i Vand,
Saa hun til ingen Side kan
Fra Middel-Punkten fare.

Alle Himle
Omkringdriver, Men hun bliver
Uafladelig
Saasom Middel-Kloden stadig.

Det er dog mest at undre paa,
At Jorden skal urørlig staa,
Som dog paa intet hænger;
Hun, som har saadan Tynge stor,
At hun dog hverken Sør, ei Nord
Til nogen Kant henslænger;
Hun sat Er plat
Som den Blomme, Egget omme
Midt i flyder,
Og saa Middel-Rummet nyder.

Men det var ikke lenge man kunne meditere som Petter Dass over dette ytterst sympatiske verdensbillede. Det kom nye tider da Kopernikus ble kjent, og da man ikke lenger ville vedkjenne seg Aristoteles. Da kom vanskelighetene. For ortodoksiens teologi var tidsmessig, men den var også tidsbegrenset. Dette må dog ikke innvirke på vår vurdering av hva ortodoksiens dogmatikk betydde for dens egen tid.

Om den andre strømningen i ortodoksien har den siste mannsalders forskning fra den begynnelse Althaus[20] allerede gjorde, påvist innflytelse fra mange kanter, også utenom lutherdommen, ja i stor utstrekning fra jesuittisk litteratur. Naturligvis idet alt dogmatisk anstøtelig ble avstreifet. Det var ellers ikke vanskelig å påvise, for Paulus Gerhardt og mange med ham har i overskriftene likefrem fortalt hvorfra han hentet det prosaforlegg som han diktet over.

Når man ut fra dette har villet hevde at ortodoksien betydde en rekatolisering, en motreformasjon innen den ortodokse lutherdom selv, da skyter dette langt over målet. Det er det som bedre er. Det er et bredt økumenisk fellesskap i denne tid da man dogmatisk levde bak gjerder. Mennesket søker hvor noe er å finne. Det er intet uttalt økumenisk fellesskap. Det lyktes ikke i ortodoksien. Men det er et praktisk. Og det kan tilføyes at lånte lutheranerne bl. a. fra jesuittenes

litteratur, så var jesuittene ikke snauere enn at de på sin side lånte fra luthersk oppbyggelseslitteratur når der var noe godt å finne. Men det er klart nok at det mellom disse to strømninger, som altså en og samme person kan gi uttrykk for, er et spenningsforhold. Men ortodoksien synes ikke å ha følt det.

Uten å ville tegne billedet av ortodoksien for lyst, må det være berettiget å si at ortodoksien som helhet var en kristendomstype som for den historiske betraktning fortjener et helt annet skuddsmål enn det den har fått.

NOTER:

[1] *Dogmhistoria*, 1917, s. 250.
[2] Tønder Nissen s. 323–27, jfr. Forord.
[3] Bang, *Udsigt* s. 53, 70f. = *Den norske kirkes historie* s. 371, 389f.
[4] Se litt. henv. i *RGG*³ IV (Orthodoxie), ved H. Lau.
[5] Leube s. 5f. siterer utgaven Schaffhausen 1740–42, jfr. s. 4, som skal være den beste (*Kirke-Leksikon for Norden*). Univ. bibl. i Oslo har en utg. Frankfurt a. M. 1729, men i denne finnes det siterte ikke. En må anta at noen utgaver er blitt mildnet.
[6] Leube s. 6 og 9.
[7] Til den flg. oversikt se Leube s. 6–36.
[8] *Erläuterung der neuesten Historie*, Halle 1719.
[9] *Timotheus Verinus*, Wittenberg 1718, jfr. Hans-Martin Rotermund, *Orthodoxie und Pietismus*, Berlin 1959.
[10] Dannemarks og Norges Geistlige og Verdslige Staat, 1749, s. 154. Jfr. Kirkehist. Saml. 4. II s. 600.
[11] *Hist.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten*, Jena 1730–39.
[12] Trykt i «Unpartheyische».
[13] *Institutiones historiae ecclesiasticae*, 1737 ff.
[14] Almindelig Kirke-Historie, 1738, p. A_3. Saml. Skrifter X s. 6f.
[15] Bd. IV, Vorrede b_3.
[16] S. 323 f.
[17] *Udsigt* s. 72f., 1912 s. 399f.
[18] Leube s. 36–140.
[19] Bang 1912 s. 371.
[20] Pauls Althaus d. Ä., *Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur*, Gütersloh 1927.

EN GNOSTISK TEODICÉ

OM FALL OG FRELSE I EVANGELIUM VERITATIS

Av ALV KRAGERUD

Utforskningen av «Evangelium Veritatis» (EV) står ennå ved begynnelsen. Tross skriftets elementære karakter må det avgjort betegnes som spesielt vanskelig, og lang tid skal gå og mange feilgrep gjøres før det foreligger en mer alment godtatt forståelse. Det er tre hovedårsaker til usikkerheten. For det første er forfatterens tankeføring gjennomgående vanskelig å følge. Enten nå dette kommer av at han er en meditativ natur, eventuelt av impulsiv type, eller det er fordi hans skrift krever helt spesielle kunnskaper om tankenes historiske bakgrunn, i hvert fall går forbindelsen mellom de enkelte setninger ofte gjennom tanker som er vanskelig tilgjengelig. For det annet er språket en stadig kilde til tvil. Det koptiske språk er lite egnet til resonnement; det har vanskelig for å uttrykke abstrakte idéer og enda vanskeligere for å uttrykke forbindelsen mellom dem. Dermed kan det også sies slik: EV er et av de skrifter vi nødigst ville lese på koptisk. For det tredje stiller skriftets form strengere eksegetiske krav enn vanlig i gnostiske tekster. Her er ingen vanlig mytologisk fremstilling, som kan kommenteres ved sakopplysninger, parafraser og almene vendinger. Her er religiøst resonnement, «anvendt mytologi», som forutsetter at selv den utilgjengeligste tanke blir fullt forstått.

Foruten språklige og stilistiske undersøkelser, som her er særlig påkrevet, vil forskningen måtte gå frem etter tre retningslinjer. 1) Grunnleggende er studier over visse begrep og enkeltforestillinger, nemlig deres mening og funksjon i skriftet og altså utelukkende på basis av teksten selv. 2) Religionshistoriske undersøkelser, spesielt innenfor de valentinianske retninger, er uomgjengelige for å få dypere perspek-

tiv på forestillingene. 3) Hovedtanker i et skrift er alltid bestemt av et grunnsyn som prinsipielt er eget for forfatteren; det gjelder derfor så tidlig som mulig å forsøke å få et elementært grep om de dypere hovedidéer som gir alle enkeltheter og tradisjonelle forestillinger deres spesielle betydning. Disse tre arbeidsmåtene må foregå parallelt; neglisjeres en av dem, vil resultatet oftest bli galt. Først ved sammenarbeid vokser forståelsen frem, under stadig utveksling av resultater og synspunkter. Under vel et års arbeid med EV mest etter de to førstnevnte retningslinjer burde ett og annet ha kommet meg for dagen som kanskje kan ha interesse. Men først en liten studie over en grunntanke.

Teodicéproblemet er almenmenneskelig. Hva som gjør det særlig påtrengende i gnostisismen, er tre forhold ved denne: Et Gudsbegrep som representerer den absolutte, abstraherte fullkommenhet, en radikal oppfatning av det onde i tilværelsen og — nettopp ut fra disse forutsetningene — et alvorlig forsøk på en rasjonelt tiltalende filosofisk tilrettelegning av tilværelsens problem. En relativ løsning ville troen på en ur-dualisme ha bydd, men en slik tanke lar seg sjelden eller aldri påvise. — I EV er teodicéen spesielt fremtredende. Allerede etter en flyktig gjennomlesning sitter man tilbake med det inntrykk at spørsmålet om det ondes opprinnelse og dets forhold til Guds vesen og plan utgjør et hovedtema for forfatteren. I hvilken grad dette virkelig er tilfelle, er et spørsmål som bare kan besvares ut fra en samlende helhetsvurdering, som her ikke skal være vår oppgave. Videre er det klart at det er forfatterens forkynnelse i dens helhet som representerer det egentlige svar på teodicéproblemet, uten at det her skal gjøres noe forsøk på å skissere det «system» som måtte ligge til grunn. Hva vi her skal gjøre, er å ta for oss i skriftets sammenheng de tekstavsnitt hvor problemet kommer til uttrykk. Deri vil vi så langt råd er, følge forfatterens eget opplegg og unngå alle andre forsøk på systematisering enn de som skriftet selv direkte anviser til forståelse av avsnittene. Noen systematisk teodicébehandling foreligger dessuten ikke, og i den mosaikklignende komposisjon som skriftet utgjør, er det meget vel mulig at de enkelte tanker om et tema ikke er beregnet på syntese.

I

A) Etter noen innledende definisjoner følger som første avsnitt 17:4–18:3. Det handler om «villfarelsens» opprinnelse og herredømme. Det fører oss således straks inn i den del av skriftets problematikk vi her skal undersøke. Avsnittet er etter sin karakter genealogisk, det er visse fenomeners oppkomst og utvikling som skal klargjøres. Man skal merke seg at denne form for innledning neppe er tilfeldig, men svarer til et gammelt skjema i teologiske fremstillinger: Genetiske forhold som teogoni og kosmogoni hører naturlig hjemme ved begynnelsen. Dette opplegg er spesielt hyppig i gnostiske skrifter, som på dette punkt forøvrig også synes å være avhengig av utviklingskjeder som samtidens psykologi opererte med og leilighetsvis også naturfilosofiens utviklingsprosesser. Men uansett hvordan nå avsnittet skal bedømmes litteratur- og motivhistorisk, er det grunnleggende for forståelsen å merke seg dets bevisst genetiske spørsmålsstilling. Utviklingen skisseres i EV ganske summarisk, man får en følelse av at den kortfattede, dogmatiske fremstilling her forutsetter en mytologisk — som vi kjenner så vel til fra andre skrifter — og at den her bare gjentas etter sine hovedpunkter. Men også bortsett fra hvordan det ligger an med dette, skal i ethvert fall fremstillingen danne bakgrunnen for den motiverte formaning som like nedenfor følger som avsnittets poeng: *Sky derfor villfarelsen! Den har jo på denne måten ingen rot.* (17: 28ff).

Avsnittets hovedbegrep og orienteringspunktet for den genetiske fremstilling er *villfarelsen*, Plane. Sammen med begrepet «sløvheten», Bše, danner den det karakteriserende uttrykk for denne tilværelse. Mellom disse to begreper er det i EV en viss nyanse. «Sløvheten» er den tilstand av Gudsfjernhet som ytrer seg i avmakten til erkjennelse av Gud og tilværelsen (jfr. 18: 4–21, 21: 34–37). «Villfarelsen» er igjen en følge av dette, er mer aktivt bestemt og et videre begrep for så vidt som det også omfatter det sett av vrangforestillinger som derved danner seg (jfr. 31: 22–32: 1, 28: 26–29: 32).

Fra hovedbegrepet «villfarelsen» trekkes utviklingslinjen såvel bakover som fremover. Det er linjen bakover som interesserer oss.

Av denne grunn fikk villfarelsen makt, heter det (17: 14 f). Det denne årsaksangivelsen sikter til, er *tåken som gjorde at ingen kunne se* (17: 12ff). *Tåken* er således det genetiske ledd som går forut for villfarelsen. Tanken gjentas og presiseres like nedenfor, hvor det om villfarelsen heter: *Den ble til i en tåke overfor Faderen* (17: 30 f).

Men «tåken» er igjen å oppfatte som en slags kondens av noe annet, nemlig «angsten». Det heter om dette: *Angsten fortettet seg til en tåke* (17: 11f). Vi skal ikke her oppholde oss ved dette merkelige ledd i kjeden, men være klar over at det er dypt forankret i valentiniansk ontologi og kosmogoni.

Men også angsten går i sin tur tilbake på et forhold som sies å ha frembrakt den: *Mangelen på erkjennelse av Faderen skapte redsel og angst* (17: 9 ff). Hva som er forskjellen mellom denne *uvitenhet om Faderen* — som det også kan oversettes — og «tåken i forhold til Faderen» i det senere ledd, interesserer oss foreløpig ikke; det gjelder her bare å følge selve prosessen slik forfatteren fremstiller den.

Saken er nå den at også forut for dette ledd går det noe. Det nevnes et forhold som i sin tur har gitt opphav til mangelen på erkjennelse. Allerede grammatisk antyder forfatteren (oversetteren) her en sammenheng med det foregående ved en spesiell syntaktisk konstruksjon, som ikke kan gjengis på noe annet språk. Hva som umiddelbart forut nevnes, er: *Den ufattelige og ubegripelige som er hevet over all tanke* (17: 7 ff). Dette er skriftets mest ordrike Gudsbetegnelse og en utvidelse av den stående formel: *Den ufattelige og ubegripelige* (17: 22 f, 18: 31 f jfr. 30: 31 f). Grunnen til denne utvidelsen er ønsket om å poengtere Guds uutgrunnelighet, ja at Han etter sitt vesen unndrar seg all naturlig forståelse og erkjennelse. Alment gjelder at skriftets forskjellige Gudsbetegnelser ikke er tilfeldige, men valgt i sammenheng med en tanketråd i konteksten. Det er derfor all grunn til å se den spesielt høytidelige formel her som en fremhevelse av årsaken til den uvitenhet som straks etter statueres. Den uutgrunnelighet som betegnelsen understreker, innebærer jo nettopp — for å sitere et senere sted som viser tilbake hit — *at man ikke var i stand til å fatte og forstå Ham* (22: 31 f).

Det skal altså fremgå at villfarelsen, denne verdens tragedie (jfr. 22: 20 f. 23 f, 31: 22 ff) i siste hånd har sin opprinnelse i Guds vesen.

I sær på bakgrunn av avsnittets karakter trær denne tanken sterkt frem. Det er åpenbart vesentlig for forfatteren å få fremhevet nettopp denne opprinnelse i Gud selv.

Fortsettelsen av avsnittet fører linjen fremover, slik at vi i alt får følgende ontologiske utviklingskjede: 1) Den ufattelige Gud. 2) Umuligheten av erkjennelse. 3) Redsel og angst. 4) Tåke. 5) Villfarelse. 6) Materien. 7) Skapelsen. 8) Menneskets fangenskap. — Om villfarelsens opprinnelse kan vi således notere oss enda et vesentlig forhold: Den ligger forut for den jordiske eksistens, den er prækosmisk.

Tragediens opprinnelse i Guds vesen understrekes meget tydelig i avsnittets avsluttende bemerkning (18: 1–3). Denne setning synes å ville resymere det vesentlige i avsnittet, og det heter: *Sløvheten er ikke blitt til hos Faderen. Men den har riktignok oppstått på grunn av Ham.* Uthevelsen av preposisjonene er for så vidt forfatterens egen som han her benytter verbalformer som legger særlig ettertrykk på de adverbielle deler.

Denne satsen har et dobbelt sikte, hvorved avsnittets to hovedidéer poengteres. For det første å understreke at villfarelsen ikke er noe legitimt i tilværelsen, den er ikke i overensstemmelse med Guds plan, men et resultat av en feilaktig utvikling; det er derfor den skal avskys. Men for det annet, og i form av en innrømmelse, å betone at nettopp denne perversjon har oppstått på grunn av Gud, altså så å si ikke på tross av Gud, men på grunn av Ham.

Hva dette annet poeng angår, så hevdes altså positivt og med ettertrykk det som den foregående genealogi ville antyde: at Gud selv er causa. Med dette er egentlig enhver ekte dualisme sprengt og vi står ved kjernen i et dristig monistisk helhetssyn. Kanskje er den tanke med at alt er sekundært i forhold til Gud på den måten at alt — på den ene eller annen måte — har sin opprinnelse gjennom Ham. I hvert fall ser det ut til at vi skal trekke den konsekvens at mangel på erkjennelse i og for seg ikke betegner noe brudd med Gud i betydningen av et fall ettersom den tilsynelatende med nødvendighet er gitt i og med Guds vesen. Lenger enn til disse spørsmål fører ikke dette avsnittet oss.

B) Når det så gjelder setningens første del — åpenbart like grunnleggende for enhver forståelse — så merker vi oss først at hele satsen

innfører en distinksjon: hos Gud / på grunn av Gud. Den sondrer mellom hva vi ville kalle direkte og indirekte opprinnelse, mellom primært og sekundært.

De setningene som går umiddelbart forut, skal klargjøre hva denne distinksjon bunner i. Dessverre mangler et hjørne i teksten, men den kan med relativt stor sannsynlighet suppleres gjennom et sterkt beslektet avsnitt, nemlig 35: 6–18. Den ville da lyde slik: *Villfarelsens sløvhet var ikke åpenbar. Den er ikke noen* [*tanke*] *hos Faderen* (17: 36–18: 1). Det tilsvarende uttrykk det andre stedet er: *Villfarelsens tanke var ikke hos Ham* (35: 16 ff).

I alle tilfelle støter vi her på noen av skriftets hoveduttrykk for den primære, den direkte opprinnelse. Disse er: šōpe nhētf = bli til ved Ham (18: 4), šōpe abal hitootf = bli til gjennom Ham (35: 8 f), abal mmof = av Ham (33: 32), dertil «en tanke hos Faderen» (35: 16 f), šōpe hatm peiōt = bli resp. være hos Faderen (18: 2, 35: 16 f) og sikkert også det gåtefulle «være åpenbar» (17: 36 f). De tre første er filosofiske uttrykk for skapertanken, de tre siste kjenner vi godt fra platonsk terminologi, og de kan bare forstås på bakgrunn av en slags «idélære». Det primære, det direkte er det som går tilbake på en tanke hos Gud og således blir til gjennom Ham, rotfestet i Hans intensjon.

I motsetning til dette stilles det som ikke var en tanke hos Gud, det som ikke er blitt til hos Ham, men som likevel sies å ha blitt til på grunn av Ham. Ut fra denne distinksjon faller det lys over fenomenene. Alt blir kvalifisert, på den ene eller den annen måte. Begge linjer fører tilbake til Gud. Men bare den ene er legitim. Således hevdes en dualisme på monistisk grunn. Heri er det en tydelig sondring mellom det egentlige og det uegentlige, og denne sondringen er åpenbart et viktig moment i forfatterens teodicé. I det følgende opptrer en rekke forskjellige uttrykk for denne motsetningen.

Ett uttrykk møter oss innenfor innledningsavsnittet selv, nemlig et botanisk billede, som senere går som en tråd gjennom hele skriftet. Villfarelsen skal skys: *Den har jo på denne måten ingen rot* (17: 29 f). Uttrykket «på denne måten» svarer til vårt uttrykk: «som det fremgår» og viser tilbake på den foregående genetiske fremstilling, som altså skal vise villfarelsens «rotløshet». Det som ikke har blitt til gjennom Gud, det som ikke går tilbake på en tanke hos Ham, er således uten «rot». Når dette sies for villfarelsens vedkommende,

så er meningen åpenbart også den at også den tilværelse som har fått sin form av villfarelsen, altså den jordiske tilværelse og den empiriske verden, er uten «rot». Gud er således ikke ansvarlig for den. Det er nettopp hva som uttrykkelig hevdes i et senere avsnitt, som vi straks skal studere nærmere: *Materiens ufullkommenhet har ikke blitt til gjennom Faderens uendelighet* (35: 8 ff). Ut fra den innsikt som den grunnleggende ontologiske sondringen gir, kan tilværelsens ufullkommenhet forenes med dogmet om den ufeilbarlige og fullkomne Gud. Gnostikeren kommer således til erkjennelse av at Gud *hverken er bitter eller vred, men tvert om at Han er god, opphøyet og mild, en som kjenner alle rom før de ble til og som ikke trengte noen belæring* (42: 5–11). Han er *den virkelig Gode* (42: 30), *den Fullkomne* (18: 33 jfr. 27: 14 f, 36: 34 f, 42: 16).

Et annet uttrykk som vårt avsnitt innfører mot denne bakgrunn, er begrepet «intet». *For både redselen og slovheten og det falske skaperverk er intet* (17: 23 ff). Det i tilværelsen som vanskeligst kan forenes med en allvis allmakt, mister sin anfektende betydning gjennom den enkle erkjennelse at det simpelthen ikke er virkelig, at det ikke ikke har karakteren av realitet. Forfatterens realitetsbegrep er jo bestemt ut fra forestillingen om Guds tanke og emanasjon. På den måten blir alt som ikke er manifestasjon av det guddommelige, en løgnvirkelighet og noe som bare har til hensikt *å forføre de fra midten og ta dem til fange* (17: 33 ff).

På bakgrunn av dette utvikles så senere i skriftet to andre motsetninger, nemlig mellom virkelighet og uvirkelighet og mellom eksistens og ikke-eksistens. Dette kommer vi siden til. — Det er således tydelig at den resymerende tesen i avslutningen av vårt avsnitt danner basis for et eiendommelig dualistisk helhetssyn på tilværelsen, som bl. a. tjener til å frita Gud for det som forfatteren oppfatter som det onde i tilværelsen.

C) Kaster vi nå et blikk tilbake, ser vi at det første avsnitt i EV stiller oss overfor to klare hovedidéer: Villfarelsens opprinnelse går i siste hånd tilbake på Gud selv (A), og: den virkelighet som har fått sitt preg av villfarelsen, er et resultat av en tragisk feilutvikling (B). De spørsmål som disse to idéer tilsammen reiser, har ikke vi noen grunn til å befatte oss med før det eventuelt blir tydelig at forfatteren gjør det. — Og her forlater vi innledningsavsnittet og tar for oss et

annet avsnitt med tildels beslektet stoff. Mot slutten av det store avsnittet om livsboken, 19:34 – 23:18, kommer nemlig et tilbakeblikk på «det ondes» opprinnelse. Teksten lyder: *Han har vendt mange tilbake fra villfarelsen. Han har gått foran dem til deres rom, som de forlot da de ble grepet av villfarelsen på grunn av dypet i Ham som omfatter alle rom uten selv å bli omfattet. Det er ganske ufattelig at de var i Faderen uten å kjenne Ham, og at de av seg selv kunne gå ut siden de ikke var i stand til å gripe og forstå Ham som de var i* (22: 20–33.)

Hva vi her først merker oss, er *at de ble grepet av villfarelsen på grunn av dypet i Ham* (22: 24 f). Vi har altså her en egenartet parallell til utsagnet i innledningsavsnittet om at *villfarelsen er oppstått på grunn av Ham* (18: 3). Forskjellen består i første rekke deri at tesen her er mindre mytologisk i sin form for så vidt som den taler om mennesker. Det viser — hva for øvrig all mytetolkning har lært oss — at det mytiske og det psykologiske er forskjellige uttrykk for samme sak, dvs. at *villfarelsen* i sak svarer til *grepet av villfarelsen* og således alltid er oppfattet som et menneskelig fenomen. Viktigere er imidlertid den lille variasjonen i angivelsen av årsaken. Villfarelsen har sitt opphav i *dypet av Ham.* Dette er noe snevrere enn den tidligere satsen om at det var «på grunn av Ham» — i betydningen av Hans opphøyethet over all tanke. For «dypet», Bathos, er et begrep med en spesiell betydning. Det svarer ikke bare til hva vi ville kalle det innerste i Guds vesen, men mer bestemt til guddomsdypet i egenskap av den evige urgrunn for alle Hans «vekster» (jfr. 37: 7 ff, 40: 26 f), det som også — om enn sikkert med nyanser — betegnes som hans Tanke, hans Fornuft, hans Hjerte. Skjønt stedet her uten tvil viser tilbake til hva som er sagt om samme sak i innledningsavsnittet og forestillingen for så vidt skal interpreteres ut fra hva som der ble hevdet om Gudsmysteriet som villfarelsens opprinnelse, får tanken her likevel en egen vending, som vi foreløpig ikke helt forstår. — Vi noterer oss dessuten nok en gang poengteringen av villfarelsens opprinnelse i Gud. Det er Guds vesen som sådant som er opphavet; at villfarelsen skulle skrive seg fra et brudd med Gud, en forsyndelse eller et fall, antydes for så vidt ikke.

Men dette viktige stedet fører oss dypere inn i problemet. Heller ikke her er nemlig Gudsbetegnelsen tilfeldig, men åpenbart valgt for å forklare forholdet. Gud kalles *Han som omfatter alle rom uten*

selv å bli omfattet (22: 25 ff). Herved skal tydeligvis nettopp uttrykkes hva «dypet» består i, og således føres vi inn til villfarelsens innerste opprinnelse. Det vesentlige i denne omskrivning av Guds vesen er nettopp formen. Vi har her en variant av en betydningsfull formel, som er hyppig i EV som i all gnostisisme; den er ikke uvanlig i antikken og går i siste hånd tilbake på det naturvitenskapelige Gudsbegrep: den ubevegede beveger, den ukjente kjenner osv. Formlen uttrykker at Gud er absolutt, ingen relativitet underkastet og altså heller ikke den som består i at Han kan objektiveres eller gjøres tilgjengelig for noe som helst utenfor Ham selv, det være seg en impuls eller en tanke. Så sier denne idé noe mer enn bare at Han er utilgjengelig. Den uttrykker at nettopp Hans vesen er utilgjengelighet og at ethvert forsøk på å objektivere Ham er logisk absurd fordi Han er selve det primære og absolutte. Dette innebærer at erkjennelse er en umulighet og altså villfarelse en nødvendighet.

Villfarelsen er således med tvingende nødvendighet gitt i og med Guds vesen. Og dette er altså vel å merke ikke en logiserende pressing av utsagnet, men nettopp dets intensjon. Villfarelsen er så å si komplementær i forhold til Gud. Den er et faktum nettopp fordi Gud er den Han er. Det må også presiseres at forholdet ikke skyldes Guds «irrasjonalitet» i moderne, almen forstand. Ideen er dypere og mer spekulativ eller formallogisk: Gud er som den primære og absolutte nødvendigvis totalt utilgjengelig for noe utenfor Ham selv. Vi føres altså her vesentlig lenger enn i innledningsavsnittet: Gudsmysteriet defineres som Gudsdypet som igjen føres tilbake på Guds absolutthet. Hypotetisk sett ville en erkjennelse av Ham være en profanering, et brudd med Hans vesen, slik dette her kommer til uttrykk. Vi kan ikke godt ta feil om vi her føler vi står ved utgangspunktet for forfatterens hele religiøse tenkning.

D) Vi har hittil fulgt den linje som understreker villfarelsens opprinnelse i Guds vesen. Men i vår tekst, 22: 20–33, står det i denne forbindelse også noe annet. I det vi foregriper dette tema, oppkaster vi de spørsmålene som nå naturlig vil melde seg. Foreligger det da intet menneskelig ansvar? Blir det altså her gjennomført et deterministisk syn som ikke levner noen plass for skyld? Eller annerledes uttrykt: Hvordan kan Gud, Lyset uten skygge, kaste denne skygge inn over tilværelsen? Hvordan har den naturnødvendige brist på

erkjennelse av Guds-dypet kunnet få karakteren av et fortapelsens mørke? Tenkes det å foreligge noe fall, er det tale om noen ursynd? Til disse to begrepene skal vi vende tilbake siden. Foreløpig vil vi rent eksegetisk følge forfatterens eget opplegg.

Teksten taler om «*deres rom, som de forlot da de ble grepet av villfarelsen* (22: 22 ff). Selvsagt er dette noe negativt. Og det er i virkeligheten et klart uttrykk for tanken om et fall. Tanken stiller oss i første omgang overfor et leksikalsk problem: Det ord som her gjengis med «rom», heter på koptisk mait, som er et usikkert ord i EV. I dette skriftet forekommer det ellers i to hovedbetydninger. Det kan bety «vei» (18: 29, 30, 31: 29); denne betydning synes innskrenket til de tilfelle hvor begrepet forekommer i entall. I flertall — grammatisk eller logisk — foreligger en eiendommelig anvendelse, som på en eller annen måte må svare til forestillingen om en emanasjon, så vel positivt vurdert (20:21; 27:10, 15; 28:11; 42:8) som negativt karakterisert (20:35, 25:10; 26:15). Det er vanskelig å få noen av disse to betydninger til å passe naturlig her i vår sammenheng, men meningen ligger i hvert fall den annen betydning nærmere enn den første. Hva som med sikkerhet kan sies, er at «rommene» sikter — i en eller annen forstand — til Guds verden, den overjordiske sfære. Det fremgår derav at de betegner den sfære som den opphøyede Kristus går til og som også forløste skal opphøyes til.

Det dreier seg her med andre ord om et fall i præeksistensen. Menneskets præeksistens blir altså hevdet, og katastrofen inntrådte i denne førjordiske tilstand. Dette svarer til hva vi noterte oss i innledningsavsnittet: villfarelsens opprinnelse er førkosmisk. Det samme hevdes her for det menneskelige fall som henger sammen med villfarelsen.

Spørsmålet blir nå hvorledes sammenhengen mellom villfarelsen og «forlatelsen» av rommene nærmere skal forstås. «Ordrett» heter det at det skjedde *i det* de ble grepet av villfarelsen. Sammenhengen mellom disse to motiv er altså i alle tilfelle nær, men det ligger nærmest å oppfatte den kausal. Fallet fra de himmelske rom er en følge av villfarelsen. Dette fremgår imidlertid ikke så grammatisk entydig at man kan bygge noe på det.

Klarere er imidlertid at utgangen fra de himmelske rom henger sammen med den tanke som ofte betones i skriftet, at mennesket

er præeksistent i Gud. At de *forlot sine rom* betyr derfor at de gikk ut fra Gud, *Han som omfatter alle rom*, som det heter i samme setning. At dette er tilfelle, fremgår av neste setning, som utdyper og viderefører tanken: *Det er helt ufattelig at de var i Faderen uten å kjenne Ham og at de av seg selv kunne gå ut siden de ikke var i stand til å gripe og forstå Ham som de var i* (22: 27 ff). Det som her betegnes som noe ufattelig, er ikke at de var i Faderen, neppe heller bare at de var i Ham uten å kjenne Ham, men at de av seg selv gikk ut.

I hvert fall fører dette nye leddet oss frem mot en viss klarhet om hva fallet egentlig består i. Vekten ligger utvilsomt på at de *av seg selv* gikk ut. Hermed antydes en motsetning: Det var deres eget initiativ, altså motsatt er annet, nemlig sikkert Guds. At dette er meningen, viser den umiddelbare fortsettelse, selv om den for øvrig ikke er helt klar: *For det var ikke slik hans vilje gikk ut fra Ham. Nei, den åpenbarte han osv.* (22: 33 ff). Det stilles her opp en motsetning mellom to former for utgang fra Gud. Den ene, Guds viljes «emanasjon», som «åpenbares», dvs. trer frem på Guds initiativ; den annen, menneskets, skjer på eget initiativ, den består så å si i selvtekt eller i emansipasjon. Her blir dessuten også klart at den forbindelse mellom villfarelsen og «utgangen» som vi nettopp droftet, er kausalt å forstå. Man gikk ut *fordi man ikke var i stand til å gripe og forstå Ham* (22: 31 ff).

Før vi nå prøver å trenge dypere inn i dette, må vi stanse et øyeblikk. At mennesket er *gått ut fra* Gud, fremheves altså her tydelig nok som noe negativt, — i motsetning til Hans Viljes utgang. Men nå er forholdet det at mennesket ellers i skriftet sies å være *utgått* fra Gud i ganske positiv mening. Uttrykket ei abal hn = gå ut fra (Gud) brukes i denne betydning om altet (17: 5 f), menneskene (21: 25), alle rom (27: 12 f) og alle (41: 4), jfr 22:14; 38: 1. Saken er vel den at «utgangen» i disse sammenhenger sees under en annen synsvinkel enn i vårt avsnitt, nemlig for å betone menneskets høye opprinnelse og vesensmessige slektskap med Gud, mens det ovenfor var måten det skjedde på som sto for tanken. Begrepet synes således å ha forskjellig synspunkt i forskjellig kontekst, noe vi ellers er vel fortrolig med. (Et velkjent eksempel er jo begrepet kosmos i Johannesevangeliet, som snart betegner verden som Guds skaperverk, snart betegner det sataniske som står Gud imot.) I hvert fall innebærer

orestillingen om at menneskene *av seg selv har gått ut* (fra Gud) et anske spesielt synspunkt på den menneskelige tilværelse.

For «utgangen» er utvilsomt ment å være opprinnelsen til menneskets ordiske eksistens. Som det i innledningen het at villfarelsen, *når len først var blitt til* (17: 31), formet den jordiske tilværelse, så be-egner i dette avsnittet villfarelsen en fengsling i materien, et fall ra den himmelske verden. Man befant seg en gang i Gud, i sine rom» i Ham. I denne præeksistens inntraff en katastrofe, nemlig t man «gikk ut» fordi man ikke kunne fatte Ham resp. fordi man ble repet av villfarelsen. Meningen må åpenbart være den at man ikke kulle ha gått ut, med andre ord at man skulle ha blitt tilbake i Gud og eventuelt avventet Hans initiativ. Dette sies ikke, og lenger nn til en anelse om at dette må være tanken, fører ikke teksten oss. Vi skal siden se andre steder som fører tråden videre.

E) Når man arbeider med rent mytologiske tekster, ønsker man ofte man hadde forfatterens applisering av dem. Når man arbeider med EV, er forholdet til stadighet det motsatte. Man sitter der med ut-egningen og anvendelsen foran seg og ønsker hjertelig man hadde myten. Avmytologisering fremmer ikke alltid forståelsen. — Slik er det også på dette punkt. Og utvilsomt forutsetter forfatteren det mytologiske stoff kjent hos leseren. Man vil da naturlig gripe til de mytologiske skildringer vi har i de forskjellige gnostiske systemer av katastrofen i pleroma eller menneskets fall. Men for det første er disse både i detaljer og hovedtrekk svært variable, dessuten vil vi nå engang prøve å forstå skriftet ut fra seg selv alene. Det er en selv-følge at dypere og sikrere forståelse først kan nåes ut fra det myto-ogiske materiale og annet parallellstoff. Men før dette mangetydige materiale trekkes inn, må man ha skissert de idéer som med relativ klarhet kan nåes ut fra skriftet selv.

Innledningsvis ble EV karakterisert som anvendt mytologi. Men nå innebærer jo dette ikke bare at vi mangler det egentlig myto-ogiske stoff, men samtidig at dette har funnet sitt uttrykk i tilsvarende psykologiske forhold. Slik vil man i mangel av eller uklarhet om det ene kunne ty til det annet, og altså i dette tilfelle spørre om ikke forfatterens karakterisering av mennesket og dets tilstand kan og skal si noe om fallets vesen. Det vi må ha klarhet i, er spørsmålet om hvorledes forfatteren tenker seg menneskets «utgang» og fall

fra Gud motivert, hvorfor man «gikk ut». Nå er jo svaret i først omgang: *fordi man ble grepet av villfarelsen* (22: 24), *fordi man ikke kunne fatte og forstå Ham* (22: 31 f). Og den som måtte mene at dette er forfatterens fulle svar på spørsmålet, får bli stående her. Andre vil se det som en elementær eksegetisk plikt å forsøke å trenge dypere inn i dette, og altså spørre slik: Hvorfor gikk man ut fordi man ble grepet av villfarelsen og fordi man ikke forsto? Hva menes egentlig med dette? Hvilke anvisninger gir eventuelt beskrivelsen av menneskets tilstand for klarhet om forholdet? Her har vi ikke noe bestemt tekstavsnitt for oss, men må undersøke visse gjennomgangsmotiv og begrep. Det følgende forsøk får foreløpig stå for hva det måtte være verdt, selv om verdien måtte bestå i å vise at vi her er helt prisgitt den komparative metode.

Når den selvvoldte «utgang» fra Gud skyldtes umuligheten av erkjennelse, så kunne denne sammenheng antyde at «utgangen» representerte en reaksjon på dette forhold og altså et forsøk på erkjennelse. At denne tanken møter oss i forskjellig utforming i flere gnostiske skrifter, gjør den i hvert fall ikke umulig. Slik betraktet måtte «utgangen» og dermed opphavet til jordisk eksistens bunne i en sannhetssøken. Det er nettopp en slik forståelse som et bestemt gjennomgangstema i skriftet gjor nærliggende. Menneskene i EV er *de som er på leting etter sannheten* (jfr. 17:4,5f; 18:12; 24:17 f; 31:32; 32:35f, 42: 21 ff). Denne karakteristikk synes ikke å falle sammen med en annen betegnelse: *de som ventet på frelsen* (34:36 – 35:2 jfr. 17: 3, 35: 2 ff). Dette siste uttrykket synes å sikte til de «prædestinerte», til *dem som trodde på frelsen* (20: 7 f), mens *å være på leting etter sannheten* gjelder generelt og er typisk for den menneskelige tilværelse. For en vesterlandsk akademiker er det en noe fremmed tanke at sannhetssøkning (i intellektuell forstand) skulle representere denne verdens tragedie. Vår bakgrunn i gresk og tysk idealisme gir søkningen en ganske annen karakter. Men selv for oss fortoner den seg iblant — i sær under platonsk innflytelse — som menneskeåndens vingeslag fra relativitetenes skyggeverden opp mot tilværelsens evige urgrunn, slik at vi merker en viss ambivalens i dette forhold. For EV's vedkommende er det i hvert fall ikke et øyeblikks tvil om at sannhetssøkningen er et produkt av villfarelsen og bærer tragediens stempel. Vi skal se hva et par hovedtekster lærer oss. 24: 16 ff defineres

penbaringens hensikt: *at eonene gjennom Hans barmhjertighet skulle omme til erkjennelse av Faderen og holde opp å plages med å søke etter Faderen og (i steden) hvile i Ham i vissheten om at dette er hvilen.* I 42: 21 ff ies det om gnostikerne at *de hviler i Den hvilende uten å plages og uten flakke omkring på leting etter sannheten.* Vi noterer oss: 1) Sannhetsøkning er motsetning til det å hvile i Gud. Å hvile i Gud vil på sin ide si å være tilbake igjen i Ham (35: 26 f, 41: 28 ff jfr. 23: 29 f) om man en gang var i og hvilte i (jfr. 38: 31 f, 40: 32 ff). Sannhetsøkning kjennetegner altså situasjonen utenfor Gud i motsetning til åvel frelsens som præeksistensens «hvile» i Ham. 2) Sannhetssøking innebærer å «flakke omkring». Det kan vanskelig være tilfeldig t nettopp dette svarer til betydningen av ordet Plane, «villfarelsen».) Sannhetssøkning sidestilles — fremdeles i begge utsagnene — ned «å plages», pines. Dette moments sammenheng med fallet og eien bort fra Gud fremgår av en annen tekst, hvor det om Kristus eter: *Han brakte pinslene og plagene til opphør. For det var disse som ørte bort fra Hans ansikt alle dem som i villfarelse og lenker trengte til åden* (31: 21 ff).

Ut fra dette faller det nå lys over to viktige begrep i skriftet. Det ne er begrepet «angst», som vi støtte på i innledningsavsnittet: *Uvitenheten om Faderen skapte redsel og angst, og angsten fortettet seg til en tåke så ingen kunne se. Derfor fikk villfarelsen makt.* Derfor kan enne verden kalles for *angstens tomme rom* (20: 35). Det annet er berepet «funn», som er en stående betegnelse for det som hører frelsen il, det som tilegnes i troen (17: 3 osv.). Dette skal sikkert forstås på bakgrunn av den søkning som «altet» siden det forlot Faderen, ar vært kjennetegnet av. «Funnet», det er det som man alltid har trebet etter, men som var uoppnåelig før Kristus.

Disse småbitene synes å føye seg sammen til et klart billede: Menesket var i præeksistensen i Gud. Men Gud er den som omfatter lle rom uten selv å bli omfattet og er således uerkjennelig. Menneskets engsel var imidlertid å kunne erkjenne Gud. Det søker etter sannheten, men dette innebærer en omflakking, en Plane, hvis vesen er ngst og pine og hvis kjennetegn er «av seg selv»: den betegner en forlatelse» av de himmelske rom, en «utgang» fra Ham som man ar i, og slik har man blitt «ført vill bort fra Hans ansikt».

Det ville nå vært interessant å undersøke de to begrep som s
ofte i religionshistorien uttrykker hva bruddet med Gud består
nemlig begrepene «fall» og «synd». Begrepet fall synes anvendt e
gang. Det heter: *Faderens dyp var veldig. Og villfarelsens tanke var ikk
hos Ham.* (*Nei*), *det dreier seg om et fall* (*og det dreier seg om*) *en gjen
opprettelse til hvile når Han blir funnet som kom til den Han skulle før
tilbake igjen.* (35: 14 ff). Hvis denne oversettelse er riktig, så stille
vi her overfor de to faktorer bak tilværelsens tragedie: Først Guds
mysteriet, som så — imot Faderens intensjon — foranlediger et fa
i form av villfarelse, som først blir opphevet når hvilen i Gud bli
gjenopprettet.

Begrepet synd brukes bare et par ganger og i formelaktige vendinger
Men det er på bakgrunn av det vi hittil har sett neppe tilfeldig a
denne formel nettopp er: *synd i villfarelsen.* Med det jødisk-kristn
syndsbegrep som bakgrunn kunne man her være fristet til å fors
synden som visse handlinger som utøves i tilstanden av villfarels
nær sagt «uvitenhetssynder». Men man har en følelse av at «synd
her er noe annet enn det moralske og i virkeligheten ett med vil
farelsen selv. Dette stemmer overens med bruken av termen «om
vendelse», som nettopp betegner det å vende tilbake fra villfarelsen
søkende flakking til Guds hvile, og likeså med betydningen av be
grepet «(synds-)forlatelse». Fortsettelsen av sist anførte tekstavsni
er i så måte interessant: ... *en gjenopprettelse til hvile når Han bl
funnet som kom til den Han skulle føre tilbake igjen. Og denne tilbak
vendingen er det som kalles omvendelse. Derfor åndet altså uforgjengelig
heten ut. Den la seg etter den som hadde syndet for at han skulle nå t
hvile. For forlatelse er det* (*eneste?*) *som gjenstår for lyset* (*å gjøre?*)
mangelen (35: 20–22). Synden oppheves her med hvilen, og ma
føler at «synden» består i å ha forlatt den himmelske hvile og alts
ensbetydende med flakking etter sannheten. En stadfestelse på vå
resonnement ser jeg i det annet sted hvor det tales om synd. *T
om sannheten til dem som søker den, og om erkjennelsen til dem som ha
syndet i sin villfarelse* (32: 35 ff). Kan det være tilfeldig av «synd» o
«sannhetssøkning» her dukker opp i en regelrett parallellismu
membrorum?

II

Med enkelte utblikk har vi nå behandlet to beslektede avsnitt, 17: 4–18: 3 og 22: 20–33. I det ene av de to mellomliggende avsnitt møter vi vårt emne under en noe annen synsvinkel.

A) Tanken om uvitenhetens opprinnelse tas nemlig opp igjen i avsnittet 18: 21–19: 34, hvis tema er altets fullendelse gjennom Jesu gjerning. De to hovedordene er mangel og fullkommenhet, og frelsen forestilles som overgangen fra det første til det annet. «Mangelen» er her nærmest eller helt ensbetydende med mangel på erkjennelse. Det heter: *Mangelen er oppstått fordi man ikke kjente Faderen* (24: 22 ff), *den som er uten erkjennelse, han mangler noe* (21: 14 f) og: *Hva var det altet manglet uten nettopp kunnskap om Faderen?* (19: 14 ff). Ved å se forholdet uvidenhet/gnosis i kategorien mangel/fullkommenhet, innfører forfatteren en ny synsvinkel som gir ham leilighet til en rekke nye forestillinger.

Det spørsmål som imidlertid straks melder seg for ham, er problemet om mangelens opprinnelse. At han reiser dette spørsmål første gang han bruker begrepet «mangel» stemmer ikke bare med hans forkjærlighet for definisjon, men svarer også helt til den genetiske spørsmålsstillingen i innledningsavsnittet overfor «uvitenheten» og «villfarelsen».

Det tales om *Faderen, den fullkomne, Han som har skapt altet og som altet har vært i og som altet er i mangel av, fordi Han har holdt tilbake dets fullkommenhet i seg og ikke gitt den til altet* (18: 32–38). Refleksjonen kommer for så vidt i en bisetning, men den umiddelbare fortsettelse — som vi snart kommer til — viser at det er dette spekulative spørsmål som er hans hovedtema i første omgang. Vi noterer oss også at tanken uttrykkes dobbelt, både positivt og negativt: Han har holdt fullkommenheten tilbake, Han har ikke gitt det til altet. I neste setning kommer motivet tilbake igjen, i positiv form: *Han holder deres fullkommenhet tilbake i seg* (19: 3 f). Verbalformene er forskjellige; første gang brukes en fortidsform, som antakelig sikter til protologien («skapelsen»), siste gang skal formen muligens gjengis presentisk, noe som i sak vil representere det samme ettersom forholdet har fortsatt gyldighet for dem som ikke har mottatt frelsen i Kristus. Hva det leksikalske angår, så er det ord som vi har gjengitt

med «holde tilbake i seg», amahte (nhrēi) nhētf, en sammensetning av verbum med preposisjoner; verbet brukes i vidt forskjellige betydninger med grunnbetydning av å gripe med hånden; hele uttrykket her kan ikke med sikkerhet fikseres, men utgangspunktet er forestillingen om «å holde fast i seg», som vel skal nyanseres i retning av beholde eller forbeholde. I det følgende kommer forfatteren gjentatt tilbake til forestillingen om at *altets fullendelse er i Faderen* (21 : 8 f, 18 f), og meningen må da være at dette skal interpreteres ut fra det som så poengtert er sagt i vårt avsnitt om grunnen til dette forhold, nemlig at Gud har holdt fullendelsen tilbake i seg.

Sterkere og dristigere kan det ikke sies at Gud er opphavet til uvitenheten. Dette avsnittet går et steg lenger enn de tilsvarende utsagn vi hittil har sett. Der fremstod uvitenheten som følge av menneskelig vanmakt, her fremstilles den som guddommelig nødvendighet. Denne forskyvning av synspunkt, fra menneske og til Gud, fra passiv og til aktiv, er betydningsfull. Det er ikke lenger tale om at mennesket ikke var disponert for erkjennelse resp. at Guds vesen var uerkjennelig, men om et bestemt tiltak fra Guds side. Denne forskyvningen må riktignok ikke overdrives. Vi så jo ovenfor den sterke poengteringen av at uvitenheten var en organisk følge av Guds vesen som Gud. Selv om det statiske synspunkt her erstattes av et aktivt, så er det klart at det i begge tilfelle siktes til såvel Guds vesen som Hans råd. Men likevel merker vi en ny synsvinkel. Her stilles vi overfor den levende, villende, styrende og handlende Gud. (Det må aldri glemmes at det gnostiske Gudsbegrep ikke bare har filosofiske, men også profetiske røtter.) Vi har her å gjøre med en styrelse som forutsetter en plan bakom og en hensikt foran. Vi skal i neste kapitel følge denne nye linjen.

Det er tale om et forbehold, en reservasjon fra Guds side, om noe Han suverent har nektet mennesket da han frembrakte det. Forestillingen har formalt betraktet en lang rekke paralleller i de forskjelligste religioner. Innenfor den krets som her er relevant, føler vi oss særlig minnet om Gen. 3, om kunnskapens tre, som mennesket i paradiset ikke fikk spise av. Parallellen blir enda nærmere når vi tenker på at paradiset ofte ble tolket som himmelsk resp. prækosmisk. (Så for så vidt også EV: «Hans paradis er Hans hvilested, » heter det, 36: 38 f). Det viser seg snart at vår assosiasjon til Gen. 3 ikke var vill-

ledende, ettersom forfatteren selv assosierer likedan. Det tales nemlig i samme sammenheng om at Kristus *er blitt en frukt til erkjennelse av Faderen* (18: 24 ff), at han ble det *da han ble naglet til et tre* (18: 24) — vel typologisk til kunnskapstreet i paradiset — at *man spiste* denne frukten (18: 27), og endelig — med uttrykkelig henspilling — at *den ikke brakte forderv* (18: 26). Slikt må imidlertid grunne seg på mer enn en «assosiasjon». Man kan kalle det «typologi», men det er i og for seg en formalisme som sier lite. Spørsmålet er hvordan EV ser på Genesisfortellingen, men dette både forutsetter og fører til spørsmål vi her hverken kan eller behøver drøfte. Bare så meget må sies, at det er lite sannsynlig at forfatteren her bare indirekte er preget av forestillingen i Genesis og altså bare sekundært er avhengig av den; antagelig vil han at leseren skal tenke nettopp på den teksten. Videre er det knapt trolig at det her skal stilles opp noen motsetning mellom Mosebokens Jahve og hans egen «Sannhetens Fader»; man må anta han tenker seg at samme Gud står bakom på begge steder. Hva endelig det typologiske forhold angår, er det nærliggende å tolke det ut fra skjemaet urtid/endetid, ettersom dette ellers ikke er helt fremmed for forfatteren. Meningen er da trolig denne: Hva Gud i præeksistensen (paradiset) forholdt mennesket, — hvilket også Moses i et inspirert øyeblikk har vært inne på — det har Han skjenket det med åpenbaringen i Kristus.

B) Det vesentlige spørsmål blir nå: Hvorfor skulle dette forholdes mennesket en gang og så skjenkes det i neste omgang? Dette spørsmål vil føre oss videre enn de avsnittene vi hittil har studert, det skal føre oss bak «Bathos», inn i Guds «Tanke». Og «Tanken» vil nå ikke lenger kunne bli bare det uutgrunnelige Gudsmysterium, men en virkelig gripbar idé. Forfatteren besvarer spørsmålet, først negativt: *Ikke at Faderen var skinnsyk* (18: 38 f). Det er på dette punkt de fleste av religionshistoriens myter må henvise til en hellig nidkjærhet av Gud, et guddommelig seg-selv-nok. Dette avvises, og formen er polemisk. Den tanken som avvises, er sikkert ikke en hypotetisk, retorisk innvending for tankeutviklingens skyld, men en «vulgær» forestilling, enten nå forfatteren kjenner den fra hedendom, jødedom eller kristendom, eller fra alle kanter. Ved å ta avstand fra en slik ellighetsforestilling bryter han tvert med velkjent teodicé. Og argu-

mentet er: *Hvilken skinnsyke kunne vel herske mellom Ham og Hans lemmer*? (18: 39 f). Spørsmålet skal avsløre det absurde i resonnementet. Poenget er nettopp den forutsetning det skjer ut fra: at menneskene er Guds lemmer. Så kan det altså ikke være spørsmål om at Gud skulle forbeholde seg selv noe, for «seg selv» innbefatter jo nettopp menneskene, og hvem har hørt om noen som misunner seg selv. Nei, årsaken var helt altruistisk bestemt — bortsett fra at egoisme og altruisme faller sammen i et slikt Gudsbegrep —, og dette går så forfatteren over til.

Etter avvisning av den feilaktige oppfatning av årsaken, kommer nemlig det virkelige forhold. Det er meget å beklage at et hjørne også her er borte i teksten. En utfylling må selvsagt bli tvilsom, selv om vi også i dette tilfelle står forholdsvis godt. For sikkerhets skyld må man unnlate å bygge noe på selve ordlyden. Klart er i første omgang det grammatiske. Den egentlige årsak angis gjennom en irreal vilkårsperiode. Utfylt ter den seg slik: *Men hvis nå altet virkelig hadde* [*mottatt*] *sin* [*fullendelse*], *da ville man ikke ha kunnet* [*stige opp til*] *Faderen ettersom Han holder deres fullendelse tilbake i seg for å gi den til dem i form av en omvendelse til seg selv og en innsikt enestående i fullkommenhet* (18: 40–19: 7). Egentlig består argumentet av to deler: a) den egentlige vilkårsperioden, b) begrunnelsen. Herav er den første tekstmessig tvilsom, men savnet oppveies i noen grad av klarheten i den annen.

Betrakter vi nå det første leddet, fortoner det seg for oss som et sirkelbevis. Fallet blir jo nettopp forutsatt, det fallet som jo med all ettertrykkelighet er fremstilt som en følge av uvitenheten, av «mangelen». Samme forhold foreligger i virkeligheten også ved annet ledd. For «omvendelse» i EV terminologi er jo ensbetydende med «oppstigning» (35: 19–23). Gud holdt tilbake deres fullkommenhet for at de skulle kunne stige opp til Ham, — etter at de hadde falt fra Ham nettopp som følge av at Han ikke ga dem erkjennelsens fullkommenhet med en gang!

Dette resonnementet virker i første omgang så forvirrende at man uvilkårlig spør om ikke noe ganske annet er ment. I sær ut fra den siste bemerkningen, *en innsikt enestående i fullkommenhet* (19: 6 f), kunne man da tenke seg følgende idé: Gud forholdt mennesket erkjennelsen da Han frembrakte det for å kunne gi den i desto

større grad siden. Poenget kunne i så fall være at nettopp på bakgrunn av fallet kommer fullkommenheten frem i sin fulle herlighet. Men en slik tanke måtte man vente antydet klarere, og dessuten er hele resonnementet ganske ugnostisk og bunner i pietismens inderlighetstanke.

Vi må i steden holde fast ved det eneste som teksten sier med full klarhet: Guds disposisjon skjer med henblikk på frelsen i Kristus. Det var Guds vilje at erkjennelsen, «fullkommenheten», først skulle virkeliggjøres ved en kommende åpenbaring. En formal parallell i 27:36 – 28:4: *De er i Ham som vil at de skal bli til når Han vil, altså som noe fremtidig*. Ut fra forfatterens problematikk vil relasjonen måtte uttrykkes slik: Skapelsen fullendes først i frelsen. Det mellomliggende, fallet og villfarelsen, gjøres ikke til gjenstand for en positiv, teleologisk vurdering. Alt samler seg i den tanke at det var Guds suverene disposisjon at fullkommenheten skulle forholdes mennesket i begynnelsen og i steden gis ved enden. Samme motiv møter oss i et senere tilbakeblikk, hvor det tales om at *materiens mangelfullhet ikke har sin opprinnelse i Faderens uendelighet, som (jo først) skulle komme når mangelen var et faktum* (35: 8–12).

III

A) Vi må altså konstatere at hele forholdet i siste hånd føres tilbake til Guds suverene vilje. For så vidt slutter vår forfatter der hvor så mangen teodicé har sluttet. Problemet er ikke til å løse fordi det bunner i en vilje som er unndratt menneskelig vurdering.

Nettopp på denne bakgrunn forstår vi hvorfor Guds «Vilje» er ett av skriftets viktigste begrep og i virkeligheten nøkkelbegrepet for hele dets ontologi. Og det er særlig karakteristisk at nettopp det uberegnelige i Guds vilje understrekes kraftig. Ett av stedene fremhever dette meget omstendelig: *Men Hans vilje er uutgrunnelig. Hans steg er viljen, og ingen vil kunne forstå den, og den er ikke slik at man kan rette oppmerksomheten mot den for å gripe den* (37: 24–29). For å få det rette perspektiv på et slikt utsagn må man huske på at forfatteren ellers utvikler under en rekke synsvinkler hvordan Gud er blitt tilgjengelig i sin åpenbaring, at Han ikke lenger er det uutgrunnelige mysterium, men har avslørt seg selv for verden, løst sin

egen gåte, som det heter. Bare på dette punkt resignerer gnostikeren og stiller oss med alt ettertrykk overfor en deus absconditus. Og endelig er det betegnende ved begrepets anvendelse at det stadig knyttes til tiden, altså ikke så meget til et bestemt innhold som til tidspunktet for virkeliggjørelse av det: *I det øyeblikk Han vil* (37: 30), *i det øyeblikk det behaget Hans vilje som ville det* (37: 16 ff).

Hva vi nå må gjøre, er å undersøke nærmere hva som ligger i EV's utsagn om «Viljen». Det kunne være nærliggende å tolke tanken ut fra urkristendommen i sin alminnelighet. Beroringene er i denne sammenheng flere. Begge steder dreier det seg om en Guds plan til menneskets frelse. Nærmere bestemt foreligger begge steder et teleologisk historiesyn. I EV har vi uttrykk som kommer den bibelske eskatologi i hvert fall formelt nær. Vi har allerede sett at tiden er en ventetid, man håper (17: 3), tror (20: 7 f), lengter (34: 36 f), det er tale om en frelse «som skulle komme ovenfra» (35: 1 f) og om at det hele virkeliggjøres i Guds time (37: 15 ff). Det består dessuten en polaritet mellom «begynnelsen» og «enden» (21:23–27:35; 37: 34 ff; 38: 1 ff). En kunne derfor være fristet til å tolke EV's tale om «Viljen» ut fra tilsvarende bibelske utsagn, nemlig temmelig enkelt som Guds initiativ ut fra den tilstand skapelsen befinner seg i, og som et rent eskatologisk begrep. At det her virkelig går en eskatologisk linje i forfatterens tankeverden, er tydelig. Men like tydelig er det at denne linjen krysses av en annen, og at forestillingen om «Viljen» først og fremst skal tolkes ut fra denne. Det er hva vi vil kalle den protologiske linjen. Og saken er den, at «Viljen» er et ledd i «skapelsen», og forestillingen er orientert ut fra Gudsbegrepet i det at «Viljen» er en emanasjon, en manifestasjon av Gud og et spesielt uttrykk for Hans vesen, nemlig en utfoldelse av en side hos Gud som tidligere ikke var kommet til uttrykk. Tanken er vanskelig tilgjengelig for oss, fordi vi har en prinsipielt annen Gudsforestilling enn gnostisismen. Det gnostiske Gudsbegrep er hovedsakelig platonsk bestemt, mens vårt er historisk-dynamisk. Hva vi forestiller oss som nye initiativ og inngrep av Gud, er gnostikeren disponert for å forestille seg som nye manifestasjoner av Hans vesen på basis av en emanasjonstanke. Det er dette vi nå skal se, og vi kan foregripende uttrykke det slik: Guds «Vilje», som danner frelsens grunn, betegner en utvikling i Gud. — Med utgangspunkt i et slikt Gudsbegrep kan teodicéens

situasjon sies å være gunstigere for gnostikeren enn for f. eks. jøden og den kristne, i det de siste tenker under forutsetning av et uforanderlig Gudsbegrep, mens gnostikeren kan tilrettelegge seg anfektende forhold ut fra visse plausible forestillinger om stadier i Guds vesens manifestasjon.

B) Vi skal nå studere dette gjennom noen av hovedtekstene om «Viljen». I 27:36 – 28:4 heter det om de mennesker som ikke har blitt formet av erkjennelsen: *De er i Ham som vil at de skal bli til når Han vil, altså som noe fremtidig.* I 23:34 – 24:3 heter det om Logos-Kristus: *Han går ut i altet som frukt av Hans hjerte og uttrykksform for Hans vilje.* I 36:35 – 37:34 har vi en meget viktig meditasjon hvis nøkkelbegrep er «Viljen». Vi anfører første del av den: *Han kjenner sine frø, for Han har selv sådd dem i sitt paradis. Og Hans paradis er Hans hvilested. Dette er fullkommenheten fra Faderens tanke, og disse (frøene) er Hans ettertankes ord. Hvert enkelt av Hans ord er resultatet av Hans ene vilje (som kommer til uttrykk) deri at Hans Ord trådte frem. Mens de før utgjorde Hans tankes dyp, så har Ordet, som først trådte frem, åpenbart dem og dertil en fornuft som taler Ordet i taus nåde. Han kalles Tanken fordi de var i den før de trådte frem. Han trådte altså som den første frem i det øyeblikk det behaget Hans vilje som ville det. Og viljen er det som Faderen hviler i og som behager Ham. Intet blir til uten Ham, og intet blir til uten Faderens vilje.* Så meget er tydelig i disse vanskelige utsagnene at det dreier seg om to stadier. Det ene er å være i Faderen, i Hans dyp, i Hans tanke. Det annet er å tre frem, å være åpenbart. Og videre ser vi at overgangen fra det ene til det annet skjer i og med Kristus, som er uttrykket for Guds vilje. Endelig har vi her å gjøre med et helt annet aspekt på frelsen enn det vi hittil har sett. Hittil har det beveget seg i kategorien uvitenhet/gnosis, her møter vi en personal kategori: om mennesket selv som respektive skjult og åpenbart. Tilsvarende er Kristus ikke — dvs. ikke direkte — fremstilt som formidler av kunnskap og erkjennelse, men som åpenbarer i den spesielle betydning at han fører dem fra den skjulte tilstand til den åpenbare, altså vel på en aller annen måte bringer deres sanne vesen til uttrykk. Oss interesserer i første rekke ikke så meget denne nye konsepsjon i seg selv som to forhold ved den: at den tydeligvis er saklig sett parallell med den betraktningen vi tidligere har sett, altså overgangen fra uvitenhet til kunnskap, og dernest at

vendepunktet ligger i at Kristus i egenskap av Guds vilje trer frem og således innfører et nytt moment i forhold til Tanken og Dypet.

Hva som her betegnes som en «væren i Faderen», «i Hans tanke», «i Hans tankes dyp» og altså tilstanden før man «trådte frem» og «ble åpenbart», det betegnes ofte som et ennå-ikke, dvs. «ennå ikke åpenbart». Koptisk har en spesiell konjugasjon for dette tidstrinn, og denne «Konjugation des Noch nicht» er karakteristisk i denne forestillingen. Vi har den også innenfor det anførte avsnitt: *de var i den* (*Tanken*) *før de trådte frem* (37: 13 ff). I 28: 4 ff heter det: *Ennå før noe er blitt åpenbart, kjenner Han det Han vil frembringe.* Og parallelt med dette i 28: 7 ff: *Den frukt som ennå ikke er blitt åpenbart, vet intet og gjør intet.* Første gangen dette synspunkt på frelsen dukker opp, i avsnittet om livsboken, het det: *Ingen av dem som trodde på frelsen kunne bli åpenbart så lenge ikke denne boken hadde kommet frem* (20: 6 ff). Så forskjellige som disse utsagnene for øvrig virker ved første øyekast, er det samme motiv som ligger til grunn: tilstanden man befant seg i før man «trådte frem», kjennetegnes av et ennå-ikke. Og vi står i virkeligheten overfor det samme ennå-ikke som vi møtte i forbindelse med erkjennelsen. Faderen holdt fullkommenheten tilbake for så å gi den i en annen forbindelse, hvorved det mellomliggende blir et ennå-ikke. Linjene krysser hverandre i 28: 7 ff: *Den frukt som ennå ikke er blitt åpenbart, vet intet.* Omvendt er «fremtredelsen» parallell med den kunnskap og oppstigning til Gud som åpenbaringen i Kristus formidler. *Hver og en er åpenbar* (= *har trådt frem*) *slik at de ved sine egne tanker — siden det sted de sender sine tanker til, er roten som bærer dem opp gjennom alle høyder til Faderen — har Hans hode å hvile ved og blir holdt fast og trukket inn* (*mot det*) *og kommer Ham så nær at de synes de ved disse favntakene har fått del i Hans ansikt* (41: 20–35). Eller 27: 26 ff: *Når Han vil, åpenbarer Han den Han vil og gir ham form og navn*, noe som sies å være ensbetydende med gnosis. Det er ikke her vår oppgave å forsøke å skape en syntese av disse to synsvinklene, som går gjennom hele skriftet. Vi nøyer oss med å konstatere at det er to forskjellige uttrykk for samme sak.

På bakgrunn av skriftets usystematiske karakter er det derfor viktig å notere seg de forestillinger som dukker opp i de resp. sammenhenger. Og nå gjøres det meget klart at overgangen fra det «skjulte» til det «åpenbare» stadium er et resultat av at Guds «Vilje» trer frem i Kristus.

Når det heter at denne *blåste inn i dem det som er i Faderens tanke ved å utføre Hans vilje* (30: 34 ff), så kunne man oppfatte de siste ordene som en tilfeldig johanneisk etterklang. Men konstellasjonen tanke/vilje er ingen tilfeldighet, og det ligger nær å tolke stedet ut fra grunntanken om at Logos-Kristus betegner Guds viljes «emanasjon», nemlig «*uttrykksform for Hans vilje*» (24: 2 f). At det er Guds «Vilje» som utgjør det forløsende initiativ, fremgår av slike utsagn: *Når Han vil, åpenbarer Han den Han vil* (27: 26 ff), og: *De er i Ham som vil at de skal bli til når Han vil*, (27: 36–28: 3). Og at denne «Vilje» kommer til uttrykk i Kristus, sier det sentrale sted 37: 4 ff; *Hvert og ett av Hans ord* (*logoi*) *er resultatet av Hans ene vilje i Hans Ords* (*Logos*) *fremtreden*. Når det her heter «Hans ene vilje», så er vel det med henblikk på de to kategorier den manifesterer seg i, Hans Logos og Hans logoi, som hører uoppløselig sammen. Det heter at logos trådte «først» frem og i og med dette også Hans «logoi».

Noen gradvis utvikling er det ikke tale om. Det dreier seg om to stadier. Urstadiet representeres av Dypet og Tanken. Det heter at man før utgjorde Hans tankes dyp og at man var i Tanken før man trådte frem. Andre uttrykk for dette stadium er Guds fornuft og Hans hjerte. Om livsboken, hvis innhold er «de som skulle åpenbares», heter det at *den er skrevet i Faderens Tanke og Fornuft* (19: 36–20: 1). At Kristus gjør denne tilgjengelig, vil si *at han forkynte det som er i Faderens hjerte* (20: 39–21: 1). En parallell til dette er ordet om at *han blåste inn i dem det som er i Faderens hjerte ved å utføre Hans vilje* (30: 34 ff), jfr. også sammenstillingen *frukt av Hans hjerte og uttrykksform for Hans vilje* (23: 35–24: 3). Det hele orienteres ut fra Gud. Hvordan de forskjellige begreper forholder seg til hverandre og hvordan tankene i enkeltheter skal forstås, interesserer oss i denne sammenheng mindre enn selve det forhold at det dreier seg om to stadier av en «utvikling» i Gud, et ur-stadium hvor det hele er latent i Hans vesens dyp og et åpenbaringsstadium, hvor så dette manifesteres og hvor nøkkelforestillingen er den guddommelige Viljes uttrykk.

C) Vi vil nå til sist holde dette nye synspunkt sammen med det som tidligere er blitt utviklet for oss, og det reiser følgende grunnproblem: Hvordan forholder denne «væren i Gud» seg til præeksistensens «væren i Gud»? Vi har jo åpenbart å gjøre med to forskjellige

immanenstanker. På den ene side den immanens i Gud som gikk forut for fallet og villfarelsen, — den gang man var i Ham, ble omfattet av Ham, hvilte i Ham, ennå ikke hadde gått ut, ennå ikke hadde forlatt sine rom. På den annen side den immanens i Gud som de sist anførte tekstene talte om, den som ble kjennetegnet av et soteriologisk ennå-ikke, — da man er i Ham, i Hans tanke, i Hans dyp, i Hans fornuft. Vi har merket oss at begge forestillingene er «protologisk» bestemt; at det gjelder for den første, er jo en selvfølge ettersom det her er tale om præeksistensen, men også i den andre er det jo et eiendommelig moment av præeksistens og «protologi», siden den innebærer at man «ennå ikke er åpenbart», «ennå ikke har blitt til», at ens tilblivelse ennå er «noe fremtidig». Spørsmålet kan ganske enkelt stilles slik: Hvordan kan man på samme gang være «utgått fra Gud» og fremdeles være i «Hans tankes dyp»?

Dette eiendommelige forholdet bunner i en betraktning som vi kan uttrykke i to punkter: 1) «Utgangen» fra Gud i præeksistensen betegner en avsporing fra og en foregripelse av den legitime utvikling som skulle virkeliggjøres i frelsen. 2) EV opererer med et dobbelt subjektsbegrep: «man» er på samme tid utgått fra Gud og skjult i Hans vesen, og denne dobbelthet svarer respektive til et realiter og et idealiter. — Langs disse to linjene skal vi se EV avrunder sine tanker til et ganske klart helhetsbillede.

Da man «gikk ut» av Gud og «forlot» rommene i Ham som omfattet alle rom, så understreker EV, som vi har sett, to forhold ved dette: at man gjorde det «av seg selv» og at dette står i motsetning til Guds «viljes» emanasjon, som ble «åpenbart» av Gud. «Åpenbart» blir man i og med frelsen i Kristus, som betegner Guds viljes «åpenbaring». Det er derfor tydelig at «utgangen» fra Gud på en eller annen måte er ansett som en foregripelse, en selvrådig foregripelse av det som skulle skje på Guds initiativ ved Viljens manifestasjon. Det er også klart at det man skulle ha gjort, var å fortsette å være i Ham og avvente Hans initiativ. Det som under denne synsvinkel fremstår som en foregripelse, er et velkjent motiv i gnostisismen. Når fødselsforestillingen legges til grunn for en anskuelse av enamasjonen, får man forestillingen om en abort, et «ektroma», en «Fehlgeburt». At forestillingen her i virkeligheten er EV's variant av dette motiv, kan det ikke være noen tvil om. Forholdet fremstilles under en rekke

synsvinkler, og en av dem er ganske riktig forestillingen om en ufullkommen fødsel eller et uferdig foster. I virkeligheten er skriftets hele antropologi bestemt av dette synspunkt på fallet. Man *har utgått fra Ham som barn av et fullkomment menneske* (27: 12 ff). Og det karakteristiske for disse barn er *at de ennå ikke hadde fått form* (27: 16 f). En realistisk sett mindre radikal forestilling innenfor samme billede er *at man ennå ikke hadde fått navn* (27: 17 f). Eller, med henspilling på haggadaens lære om den uferdige Adam: man *man hadde enda til gode å reise seg* (30: 22 f). En beslektet forestilling er tanken om de små barna som ennå ikke hadde blitt «festet» (?) (19: 27–32). Forholdet overføres også til den botaniske billedsfære: man er som et tre som ikke bærer frukt fordi man ikke har noen rot (28: 16 ff). Det er også forskjellige andre billeder som muligens hører hit. Den viktigste forestilling er imidlertid den rent ontologiske. Radikalt heter det at man ennå ikke var blitt til. Hermed settes altså en parentes rundt alt dette man gjerne kaller for eksistens (28: 19 f ?), som ikke er egentlig eksistens fordi den ikke er utgått fra Gud i sann mening. Hovedstedet her er 27:26 – 28:16, fortsettelsen av talen om barna som ikke har fått «form» og «navn». *Når Han vil, åpenbarer Han den Han vil ved å gi ham form og navn. Ja, Han gir ham navn og lar ham bli til. De som ennå ikke har blitt til, er uvitende om Ham som har frembrakt dem. Jeg hevder således ikke at disse som ennå ikke har blitt til, er intet. Nei, de er i Ham som vil at de skal bli til når Han vil det, altså som noe fremtidig* (27:26 – 28:4). I flukt med dette fortsetter så forfatteren med å stille opp mot hverandre to virkelighetsbegrep, hvorav det ene betegner en løgnvirkelighet og en drøm. Det er betegnende for Hans problematikk at han benytter det vanlige billede om det naturlige liv som en søvn med en uvanlig tillempning: Hva han her aksentuerer, er «drømmen», skinnrealiteten.

Når det gjelder det vi kaller den dobbelte subjektitet, består altså denne deri at man foruten å være et fallent, jordisk menneske også er en tanke i Guds dyp, «ord av Hans ettertanke» (37: 3) osv., med andre ord: «slik jeg sprang i Guds tanke frem». Dobbeltheten ytrer seg markant i utsagnene om at man i og med åpenbaringen «mottar seg selv». *Gjennom Enheten skal hver og en motta seg selv* (25: 10 ff). *De som skulle belæres, er de levende som er nedtegnet i de levendes bok. De blir belært om seg selv, de mottar seg selv fra Faderen* (21: 3–7). Om

livsboken heter det også: *Det er sannhetens bokstaver, slik at man kommer til erkjennelse av seg selv når man leser dem* (23: 9 f). Muligens *til*al også utsagnet om de forløste 42: 34 forstås slik: *De vil hengi seg* sk *seg selv*. Vanligere enn slike sammenstillinger er imidlertid det forhold at de to «jeger» mer eller mindre flyter sammen. Det kan ofte være vanskelig å avgjøre om det siktes til det transcendente «jeg» eller til det empiriske menneske, og det er overhodet tvilsomt om man skal sondre klart. Et eksempel er nettopp avsnittet om livsboken. Dens innhold er «de levende», som er «skrevet i Faderens tanke og fornuft». Når denne boken trær frem i Kristus, «åpenbares» disse som har vært skjult i Hans dyp. Dette uttrykkes slik: *Ingen av dem som trodde på frelsen kunne åpenbares så lenge denne boken ikke hadde kommet frem* (20: 6 ff). Referansen synes å være dobbel, dvs. det transcendente og det jordiske «jeg» utgjør en enhet.

D) Uttrykt på en annen måte kan man si at teleologien i EV er bestemt ut fra to forskjellige åpenbaringsbegrep. Det ene er det tradisjonelle, som innebærer at en erkjennelse eller et frelsesgode blir tilgjengelig for menneskene; det er åpenbaringen av gnosis (18: 5; 23: 22), av evangeliet (17: 2; 18: 13), av lyset (24: 38) osv. Det andre har mennesket selv til objekt, mennesket selv «åpenbares» og «trer frem» — selv om det på grunn av gnostisismens forkjærlighet for kosmologisk terminologi ofte formelt ser annerledes ut (20: 6; 27: 27, 28: 5.7, 37: 9.14, 38: 4, 41: 20.35, 43: 9). Men disse to «åpenbaringer» utgjør en enhet. Menneskets «åpenbaring» innebærer jo at det kommer til erkjennelse, på samme måten som dets «skjulthet» betydde mangel på erkjennelse. Denne enhet sier at erkjennelse av Gud og erkjennelse av mennesket er ett. Og dette ikke bare fordi temaene er beslektet eller forutsetter hverandre, men dypest fordi Gud og menneske for EV som for gnostisismen i det hele er en enhet. Historisk og strukturelt bedømt er de to åpenbaringsbegrep resp. protologisk og eskatologisk. Menneskets «åpenbaring» er en skapelsesteologisk forestilling, mens det konvensjonelle åpenbaringsbegrep har sine røtter i bibelsk eskatologi. Men protologi og eskatologi er for EV også en enhet for så vidt som det eskatologiske betegner en Gudsmanifestasjon som mytologisk står på linje med emanasjonene i begynnelsen. Med den «dobbelte» «åpenbaring» virkeliggjøres to ting: Både den emanasjon som ble foregrepet av mennesket og den er-

kjennelse som ble foreholdt mennesket. Enheten av disse to momenter utgjøres av «Faderens dyp», for på samme gang som dette nettopp er det uerkjennelige i Ham, så er det mennesket selv *som utgjorde Hans tankes dyp*. Utgangspunktet for hele forfatterens religiøse tenkning ligger i tanken om «det *skjulte av Ham* (24: 12 f). *Men det skjulte av Ham er Hans sønn* (24: 13 f). Så er Jesus Kristus sentrum i dette skrift. Det er han som er «åpenbareren» i den dobbelte forstand, av Gud (40: 27 ff) og av mennesket (37: 7 ff).

ANMERKNING:

En oversettelse av «Evangelium Veritatis» til norsk utkommer i løpet av høsten på Aschehougs forlag ved prof. *H. Ludin Jansen*, hvem jeg for øvrig vil få uttrykke min takknemlighetsgjeld til både for innføring i det koptiske språk of for gjennomgåelsen av EV under høstsemestret 1960 og vårsemestret 1961.

LITTERATUR

ANDRE DUPONT-SOMMER: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer.* Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von Walter W. Müller. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XV, 458 s. kart. Innb. DM 36.—, Uinnb. DM 32.—.

Det er morsomt å møte en så markert forskerpersonlighet som Dupont-Sommer, den temperamentsfulle professor i semittiske språk ved Sorbonne. Hans innlegg i sporsmålene om Dødehavsskriftene har vært meget diskutert, og han forsvarer en rekke av sine teser i den foreliggende bok, mens han har modifisert andre. Den tyske oversettelsen er meget god, og den er grundig kontrollert, så ingen behøver å være engstelig for å bruke den fremfor den franske utgave.

Dupont-Sommer, som var en av de første som pekte på at Dødehavsskriftene var essenerskrifter, gjennomgår først den interessante historie om funnet av skriftene, og deretter tar han for seg litteraturen om essenerne i klassisk tid. I et lengre kapitel drofter han så det foreliggende materiale med sikte på å avgjøre om folkene fra Dødehavshulene virkelig var essener. Hans konklusjon der er den samme som tidligere: den overveldende del av materialet peker bestemt i retning av at det er essenernes sentrum og skrifter som nå er kommet for dagen.

Dupont-Sommer gjennomgår så samtlige skrifter fra hulene og gir en fullstendig oversettelse av alle, med unntak av bibeltekstene. Allerede dette gjør hans bok meget verdifull og nyttig. På mange punkter har han sine egne lesemåter og tolkninger, og det er interessant å granske disse nærmere, for Dupont-Sommer er en fremragende filolog, og han har mange gode forslag til lesemåter, både ved uklar tekst og lakuner. Han holder fast ved sin tolkning av det meget omdiskuterte sted i Habakkuk-kommentaren (XI, 4), hvor han stadig hevder at det ikke bare er den gudløse prest det er tale om, men at det foregår et subjektskifte så Rettferdighetens lærer kommer inn i bildet med en åpenbaring på Forsoningsdagen. Jeg har fremdeles meget vanskelig for å akseptere denne tolkning.

I likhet med flere andre forskere anser Dupont-Sommer Rettferdighetens lærer for å være forfatteren av salmene som ble funnet i Qumran. Det fikk så være om dette ble stående som den hypotese det er, men Dupont-Sommer trekker en rekke slutninger om Rett-

ferdighetens lærer på grunnlag av de trekk som han mener å finne avspeilet i salmene. Han kan på denne måten skildre læreren med en mengde personlige drag, men for den som ikke kan akseptere tanken om læreren som forfatter av salmene, hviler hele denne konstruksjon på kvikksand. Under enhver omstendighet synes det for dristig å trekke slutninger om lærerens person på grunnlag av salmene, selv om han skulle være forfatteren også.

Dupont-Sommer diskuterer inngående forholdet mellom esseismen og kristendommen. Han finner mange forbindelseslinjer, men har ellers modifisert sine tidligere synspunkter atskillig. Jeg har på annet sted i dette tidsskrift redegjort for disse spørsmål, så jeg skal ikke gå nærmere inn på dem her. Dupont-Sommer legger frem et meget omfattende materiale, og det skal man være ham takknemlig for, selv om en mange ganger kan være uenig i hans konklusjoner.

Dupont-Sommers bok om Dødehavsskriftene er en av de mest omfattende som er utkommet. Han har vært meget omhyggelig med å legge frem materialet, derfor er boken ualminnelig nyttig for alle som arbeider med disse tekstene og prøver å finne ut hva de kan gi. Dupont-Sommer er frisk og uorthodox i sine synspunkter, og han stikker dem ikke under stol. Han uttrykker seg klart og tydelig, derfor vet man også hvor man har ham. Det er en ypperlig bok han har laget, og det er en glede å arbeide med den også på de punkter hvor man kan være mest uenig med forfatteren. Han skal ha en hjertelig takk for dette veldige arbeid.

Arvid S. Kapelrud.

KURT LÜTHI: Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth. Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1961, 296 s.

Denne avhandlingen er god, men jeg er ikke enig i dens systematiske konklusjoner.

Oppbygningen er grei. Først fremstilles på 100 sider Schellings og Barths behandling av det ondes problem, deretter følger en eksegetisk-bibelteologisk del på 150 sider, og endelig gjør forf. et forsøk på en ny tilrettelegning av læren om det onde.

Schellings konsekvente monisme tvinger ham til å søke også det ondes rot — på en eller annen måte — i Gud. Men han er oppmerksom på faren for en demonisering av gudsforestillingen og søker å unngå den ved å sondre mellom forskjellige prinsipper eller potensialiteter iGud og legge hovedvekten på det som er «Guds hjerte»: kjærligheten, godheten, lyset, frelsesviljen. Det onde er aldri aktuelt virkelig hos

Gud, men er en ideell eller potensiell mulighet i Guds vesens hemmelighetsfulle «grunn». Virkelig blir det bare gjennom menneskelig handling, men da er det også en fremaddrivende kraft i historien. Det blir et nødvendig trekk i Guds åpenbaring, er underlagt Gud, men er allikevel ikke i Gud eller av Gud.

I enda høyere grad enn Schelling behandler Barth det onde som et teologisk problem, nærmere bestemt i strengt kristologisk kontekst. Det kan ikke innordnes i det værende, verken i Guds eller skapningens væren, men bestemmes utelukkende gjennom sin negative relasjon til Gud i hans åpenbaring. Det er «das Nichtige», det som egentlig ikke er, eller bare er i kraft av Guds nei. Det er selv et nei til Gud og dømt ved Guds nei, overvunnet ved Kristi kamp og seier.

Etter en konfrontasjon av Schelling og Barth, hvorunder bl. a. det spørsmål reises om Barths kristologiske utgangspunkt kanskje lar enkelte bibelske motiver komme til kort, går forf. over til den eksegetisk-bibelteologiske del.

Det gammeltestamentlige stoff behandler han på den måten at han velger en del stikkord og begreper og forfølger dem uten å søke en systematisk sluttethet som materialet ikke tillater. Han tar for seg Satansskikkelsen, demonene, kaos og kaosdyr, Lucifermotivet osv. Særlig oppholder han seg ved det som ofte kalles demoniske trekk i Jahve-bildet, men som han foretrekker å karakterisere ved begrepet mysterium tremendum. Sammenfattende påpeker han i hvilken grad det ondes problem i G. T. blir et gudsproblem, fordi Gud i den grad oppfattes som den suverene at en absolutt og permanent dualisme aldri kan komme på tale.

Behandlingen av det ntl. materiale innledes med en redegjørelse for den senjødiske satanologi og demonologi og for polare trekk i det senjødiske gudsbilde. I senjødedommen opptrer den onde motmakt som en ganske annerledes selvstendig størrelse i forhold til Gud enn i G. T. I enda høyere grad gjelder dette N. T., slik det fremgår av en gjennomgåelse av satanologien og demonologien i de forskjellige ntl. tekstgrupper og av en del ntl. begreper som fristelse, synd, den eller det onde osv. Spørsmålet om det onde er i N. T. bare i en bestem mening ennå et spørsmål om Gud, nemlig som maktspørsmål. Selve det ntl. gudsbilde oppviser ikke på samme måte som det gtl. vredes*aspekter*, selv om det fremdeles er tale om vredes*handling*. Dette gjelder ikke minst i den utstrekning gudsbildet er bestemt av Kristusbildet. Vel kjennes vredeshandlinger av Kristus, men de er utløst av motmakten og innordnet i frelseshandlingen. Kristi *vesen* er derimot, nettopp i kontrasten til det onde, entydig og utelukker enhver tvetydighet og ambivalens.

Så konfronterer forf. Schelling og Barth med de eksegetiske resultater og fortsetter med sin egen systematiske tilrettelegning. Mot

Schelling bestrider han enhver tendens til å finne endog en ideell og potensiell mulighet til det onde i Gud. Likevel finner han at Schellings tanker om en differensiering i Gud fortjener oppmerksomhet. Han regner med to «egenskapsrekker» hos Gud: på den ene side — og overordnet helt fra første stund — godhet, barmhjertighet, nåde; på den annen side gjengjeldende rettferdighet, makt, frihet etc. Også den annen rekke hører med til Guds fullkommenhet og har ingen spire til noe ondt i seg. Men sin fullkommenhet har den bare i forbindelse med den første rekken. Løsrevet fra sin indre sammenheng i Gud blir det gode og fullkomne derimot til noe ondt. Guds åpenbaring omfatter begge rekker, og i sin teleologiske tilordning til Guds frelsesplan blir også Guds strenge rettferdshandling god. Men bortsett fra denne sammenhengen oppleves den som noe ondt.

Karl Barth avsto bevisst fra å føre det ondes problem inn i læren om Gud og behandlet det i stedet i kristologisk og soteriologisk sammenheng. Den kombinasjon Barth ikke foretok, foretar Lüthi. Han mener at det er en del trekk i det bibelske vitnesbyrd, især det gammeltestamentlige, som kommer bedre til sin rett på den måten. Men er det ikke like godt å se i øynene at det er trekk i det gtl. gudsbilde som er uforenlige med N. T.s bilde av Jesu Kristi far? Det er ikke bare en avstand i tid, men også en avstand i sak mellom G. T. og N. T. Det er en åpenbaringshistorisk avstand, ikke minst også når det gjelder tankene om Guds forhold til det onde. Det som i G. T. knytter seg sammen til et uløselig problem, arbeides det videre med i jødedommen, og sin etisk-religiøse, praktiske løsning finner det i N. T., nemlig der hvor det ondes høyeste triumf samtidig er dets dypeste nederlag: på Kristi kors.

At det onde i en viss forstand fremdeles kan ha en viss praktisk ambivalens, er en annen sak. Dels kan det nemlig bli stående under Guds nakne nei, dels kan det på forskjellig vis tas i det godes tjeneste etter regelen om at alle ting tjener dem til gode som elsker Gud. Men denne «positive» funksjon har det bare som overvunnet eller idet det overvinnes. Kampen mot det onde er ikke bare en ytre kamp mot synd, sykdom, død osv., men også en indre overvinnelse i tålmodighet, tro og håp. Og da er det helbredelsen, ikke sykdommen som peker mot Gud, ikke faren, men redningen fra den. Selv om man kan finne Barths rent kristologiske behandling noe smal, tror jeg det er nødvendig at man med ham særdeles bestemt og om nødvendig ensidig retter oppmerksomheten mot N. T. og avstår fra selv de forsiktigste forsøk på å innordne det onde i læren om Gud.

Forf. gjør oppmerksom på at det går linjer fra Schelling via Jacob Bøhme til Luther. Jeg for min del er overbevist om at dersom man skal prøve å fruktbargjøre Luthers tanker om indre spenninger i Gud, bør det iallfall ikke skje via Bøhme og for den saks skyld heller

ikke via Schelling. Bøhmes teosofisk-kabbalistiske spekulasjoner er meg en gru. Lüthi er heldigvis langt borte fra Bøhme og et godt stykke borte fra Schelling også og vil energisk avvise «en endog bare mulig og aldri så svak schizofreni i Gud». Men dersom man først vil våge seg lenger enn Barth og utvide hans noe snevre problemopplegg tror jeg det ville være bedre å gjøre det i retning av verden enn i retning av Gud. Forsåvidt synes jeg det er rart at en grundig behandling av kosmos-begrepet savnes blant de nytestamentlige begreper forf. undersøker. Eventuelt kunne det også være tale om å spørre hvilken relasjon mellom Gud og verden det er som uttrykkes ved allmaktsbegrepet. Da tror jeg man ville komme det ondes problem adskillig nærmere inn på livet enn jeg synes forf. gjør.

Dette forhindrer ikke at den foreliggende avhandlingen, som er forf.s habilitasjonsskrift ved det teologiske fakultet i Bern, både ved sin stoffrikdom og sin klare, velordnede problembehandling har meget å gi til den leser som strever med disse overmåte vanskelige problemene.

Johan B. Hygen.

AVMYTOLOGISERING OG FORKYNNELSE

Forelesning ved det vitenskapelige prestekurs, Universitetet i Oslo, 29.–31. august 1961.

Av JOHAN B. HYGEN

Innledning.

Begrepet avmytologisering, Entmythologisierung, er lansert av den kjente Marburgerteolog Rudolf Bultmann i et meget omdiskutert skrift fra 1941, «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung». Samme tanker kommer til orde i en rekke av Bultmanns arbeider, klarest kanskje i noen forelesninger han holdt ved forskjellige amerikanske universiteter i 1951, utgitt i New York i 1958 under titelen «Jesus Christ and Mythology»[1]. Her imøtegår han også en rekke innvendinger. «Å avmytologisere myten Bultmann» skal han selv ha oppgitt som formålet med sin Amerika-reise.

Når jeg i denne forelesningen skal skissere noen av Bultmanns tanker, er det hverken for å berømme eller dømme ham, men for å la ham konfrontere oss med spørsmål som ingen forkynner kan være uberørt av og som mange av oss har strevet med.

Teologi og forkynnelse.

Mellom teologi og forkynnelse har det alltid vært en sammenheng, men karakteristisk for den nye strømning i teologien etter første verdenskrig er en intens betoning av denne sammenhengen og dens problematikk. Prestens situasjon var utgangspunktet for Karl Barths teologi, forkynnerens situasjon når han som menneske skal tale Guds ord til menigheten.

Bultmanns utgangspunkt er tilsynelatende et annet, nemlig eksegeten i arbeid med å utlegge Bibelen. Men for Bultmann — som for

Luther — er det som det levende, forkynte ord at Bibelen er Guds ord. Forkynnelsen går altså selv inn under bestemmelsen «Guds ord». Derfor får også for Bultmann forkynnelsens problemer sentral teologisk betydning.

Det som Bibelen forkynner, og som også presten skal forkynne, er Guds handling i historien til vår frelse. Denne frelseshandling møter oss i det forkynte ord og bare der — dette er en grunntese hos Bultmann. Forkynnelsen kan ellers ta forskjellige former. Den kan tre frem som kirkelig forkynnelse. Den kan være selve det bibelord kirken fra sin første tid til i dag gir videre fra slekt til slekt som Guds ord. Den kan også treffe oss som et ord fra en kristen bror, kanskje endog som en taus forkynnelse gjennom kjærlighetens gjerninger. Men alltid er det det samme ord fra Gud, talt inn i vår menneskelige tilværelse. Og når presten eller et annet kristent menneske forkynner evangeliet, taler han ikke av sitt eget, men taler Guds ord, i oppdrag og med myndighet.

Bultmanns teologi er i ekstrem forstand en Ordets teologi, det ord som er Guds levende tale til oss her og nu, viva vox evangelii. Det er ikke først og fremst ordet *om* Guds dom og hans godhet og nåde, men det ord som treffer meg *som* Guds dom og nåde. Aldri er det noe vi eier eller kan disponere over. Alltid kommer det til oss utenfra, fra Gud, som det ytre ord, verbum externum.[2] Det er tiltale, Anrede, som utfordrer og krever avgjørelse for eller imot, i troens mottagelse eller vantroens avvisning — noe tredje gis ikke.

Derfor er forkynnerens oppgave hverken å gi en verdensanskuelse eller etisk belæring eller dogmatiske setninger eller psykoterapeutisk behandling, men å tale med myndighet inn i menneskenes tilværelse og stille dem overfor et spørsmål som krever svar.[3] Og teologiens oppgave er å forstå og fortolke budskapet og utarbeide de begreper det kan uttrykkes i.

Bibelsk mytologi.

Under arbeidet med å fortolke og formidle det bibelske budskap støter imidlertid både teologen og forkynneren på en vanskelighet. Budskapet om Guds frelsesgjerning i historien er i Bibelen gitt i et språk og bestemt av en begrepsverden som vi i vår tid i vesentlige henseender står fremmede overfor. Arten av den bibelske tenke- og

uttrykksmåte betegner Bultmann med ordene myte, mytologi, mytisk, mytologisk. Om denne begrepsbruken er velvalgt eller uheldig, er i vår forbindelse uten interesse. Vi holder oss til selve saken, problemet om Bibelens fremmedhet for oss i tenkemåte og uttrykksform.

Denne mytologiske virkelighetsoppfatning er, sier Bultmann, ikke spesifikt kristelig, men dels mer eller mindre felles for oldtidstenkningen, dels jødisk-senjødisk og på visse punkter ikke uten slektskap med gnostisismen.

Mest iøynefallende, iallfall mest diskutert, er avstanden fra vår tid når det gjelder verdensbildet. Bibelens verdensbilde er i hovedtrekk det vanlige antikke: en verden i tre etasjer, jorden i midten, himmelen over og underverdenen under. Himmelen er Guds bolig i det høye, underverdenen er skyggenes eller likefrem pinens sted, og selv jorden er en skueplass for overnaturlige krefters virksomhet.

Også menneskebildet og historiebildet er mytologiske i denne forstand. Mennesket er utsatt for gode og onde krefter som virker på hemmelighetsfull måte. Og historien er ikke en prosess med sine egne lover, men drives av overnaturlige krefter i kamp: Guds vilje og Satans makt — drives frem fra skapelse og syndefall i fortiden til en apokalyptisk katastrofe i den nære fremtid.

I disse tenkeformer forestilles da også Guds frelseshandling i historien og selve frelserskikkelsen, Jesus Kristus. Evangeliet, budskapet, er altså i sin opprinnelige form mer eller mindre nær forbundet med en ikke spesifikt kristelig, mytologisk virkelighetsoppfatning og preget av den.

Konflikten.

I denne karakteristikk vil Bultmann ikke legge noe som helst nedsettende. Han retter ingen bebreidelser mot Bibelen. Men han reiser med stor kraft det spørsmål vi alle har hatt føling med i egenskap av forkynnere, spørsmålet om formidlingen mellom to forskjellige tankeverdener, Bibelens og vår.

At vår tids tenkemåte i mangt og meget er forskjellig fra Bibelens, er et faktum. Vår tids mennesker tenker ikke, kan heller ikke tenke, «mytologisk» på samme måte som oldtidsmennesket. Vitenskapen er

kommet imellom og inngår i grunnlaget for hele vår virkelighetsorientering. Vårt verdensbilde er et annet enn det bibelske, vårt historiebilde, vårt menneskebilde, hele vår virkelighetsoppfatning og forestillingsverden.

Nå vet Bultmann like godt som vi at verdensbildet ikke minst i vår tid er under stadig omdannelse og at et engang for alle avsluttet og gyldig verdensbilde ikke finnes. Det er heller intet i veien for at en forgangen tids mytiske verdensbilde kan romme sannheter som siden er gått tapt og må oppdages påny. Det han vil, er ikke å dogmatisere vår tids verdensbilde, men å påpeke den enkle kjensgjerning at det ikke er mulig for oss å vende tilbake til antikkens. Vi kan ikke i alle ting tenke slik som Bibelens mennesker. Og selv om man kunne drive det til et slikt sacrificium intellectus, ville resultatet bli indre spaltning og usannhet, ett verdensbilde for troen og et annet for tanken og livet.

Kan vi f. eks. holde fast ved uttrykk som «for ned til dødsriket» og «for opp til himmelen» i deres opprinnelige, bokstavelige mening? Nei, sier Bultmann, for etter sin bokstavelige mening er de forbundet med antikkens tre-etasjes verden. Kan vi holde fast ved det kortfristige, apokalyptiske fremtidsbilde? Nei, for historiens gang har gjendrevet det. Vi kan ikke, selv om vi aldri så gjerne ville. For den historiske utviklings hjul kan ikke dreies tilbake.

Men dermed kommer forkynneren i en vanskelig stilling. Dersom han ubekymret gir budskapet videre i dets mytologiske form, vil han ikke treffe vår tids mennesker hjemme. Det hele vil kjennes antikvert og uaktuelt. Forkynnelsen vil ikke nå frem til dem den er bestemt for og ha noe å si dem. Da vil det lett gå slik at selve budskapet forkastes sammen med den uantagelige mytologiske form. Og dersom forkynneren forsoker å presse tilhørerne og kreve tilslutning til en foreldet virkelighetsoppfatning som nødvendig del av troen, vil han komme i konflikt med deres sannhetskrav og krenke deres intellektuelle samvittighet. Om dette sier Bultmann i en preken: «Dere må tenke over at hos dem som ikke greier det dere krever av dem, dreier det seg ikke om ond vilje. Det er ganske enkelt et spørsmål om sannferdighet. Men streng sannferdighet kan aldri — selv om dette menneske skulle ta feil — aldri skille fra Kristus, fra Gud. Tvert imot hører sannferdigheten nettopp med til den kristne tro».[4]

Men dersom forkynneren virkelig vil tale til mennesker i vår tid, hvor finner han da det språk han kan tale, hvor finner han begreper som blir forstått og tilegnet som Guds levende ord til levende mennesker? Har Det nye testamentes forkynnelse en sannhet som er uavhengig av det mytiske verdensbilde og de forestillinger som henger sammen med det?[5]

Eldre løsninger.

Problemet er gammelt. Det gjorde seg gjeldende allerede i den gamle kirke, det brøt opp pâny i opplysningstiden, og i den liberale teologi ble det uttrykkelig formulert som et homiletisk spørsmål: «Wie predigen wir dem modernen Menschen?»

Den allegoriske utlegning var en tidlig anvendt metode til å finne seg til rette med vanskelige tekster. I allegoresen ser Bultmann en spiritualisering av mytologien til sjelelige foreganger. Jeg er ikke sikker på at denne karakteristikken er holdbar, men i alle tilfelle ser Bultmann i den allegoriske metode en unnvikelse av det kritiske spørsmål, et slags reservatio mentalis.

Påtrengende ble det kritiske spørsmål i opplysningstiden. Den løsning man dengang søkte, var å oversette eller omtolke de bibelske forestillinger til rasjonelt mer akseptable uttrykk. Jeg kan ikke nekte meg fornøyelsen av å gi en prøve. I sin «Jødiske Historie» fra 1777 behandler Christian Bastholm blant annet fortellingen om Lots hustru som ble til en saltstøtte. Her heter det: «Jeg veed ikke, hvorledes dette Sted har kunnet foraarsage saa mange Vanskeligheder. Deels kan man let begribe, at her ved Salt ikke kan forstaaes det sædvanlige Kiøkkensalt, hvilket opløses ved Vand; denne Støtte, som var blottet for Vind og Regn, skulde da ikke vare længe. Mose siger, at Gud afbrændte disse Stæder med Svovel og Salt. Da Saltet tillægges den Kraft at brænde, saa forstaaes derved unægtelig den saa kaldte Asphalt eller Jordbeeg, som i Siddims Dal blev i Overflødighed opgravet af Jorden. Deels maac man ikke heller forestille sig, at hun saaledes er bleven forvandlet til en Saltstøtte, at hendes Legems Væsen er bleven virkelig forvandlet til Saltets Væsen. Den hele Forvandling er meget naturlig gaaet saaledes til. Hun blev tilbage paa det Sted, hvor Ødelæggelsen var. De svovelagtige Uddunstninger, som brød ud af Jorden, have først qvalt hende, og siden

trænget igiennem alle Dunsthullerne i hendes Legeme. Den Jordbeeg, hvoraf Egnen var fuld, har sat sig som en tyk Skorpe omkring hendes Legeme; hvorved det er bleven haardt og bevaret for Forraadnelse. Derved haver hendes Legeme faaet Anseelse af en balsameret ægyptisk Mummie; ... Denne Forvandling gik altsaa meget naturlig til. Der mødte hende intet andet, end hvad der vilde have skeet enhver under samme Omstændigheder»[6].

At Bultmann er motstander av denne metoden, er vel overflødig å si. For ham innebærer den at man erstatter den mytologiske objektivering med en vitenskapelig — eller kvasivitenskapelig — objektivering, retter oppmerksomheten mot det ytre og går glipp av poenget.

Den liberale teologi valgte en annen vei. Den sondret mellom det tidshistoriske og det evige, foretok visse strykninger av det aller mest problematiske og forsøkte å beholde resten så godt det gikk. Men derved fikk budskapet karakter av visse almene sannheter, og den direkte, eksistensielle tiltale ble svekket — rent bortsett fra at selv den liberale forståelse av sentrale bibelske forestillinger ikke holdt stand mot nye forskningsresultater. Og hva den religionshistoriske skole angår, innså den vel fullt Det nye testamentes mytologiske karakter, men trakk seg tilbake til fromhetslivet med dets høydepunkt i mystikken og talte ikke klart og energisk om Guds avgjørende frelseshandling i Kristus. Slik kritiserer Bultmann disse retningene.

Derfor spør Bultmann: Er denne frelsesbegivenhet, som i Det nye testamente fremstilles som en mytologisk hending, og er Jesu person, som i Det nye testamente oppfattes som mytisk person, er dette intet annet enn mytologi? Kan det finnes en avmytologiserende interpretasjon, som kan avdekke kerygmaets sannhet som kerygma for ikke-mytologisk tenkende mennesker?[7]

Eksistensial interpretasjon.

Selve Bultmanns grunntanke er at det virkelig er mulig å finne en avmytologiserende interpretasjon som gjør budskapet uavhengig av den mytologiske forestillingsform, og allikevel, eller nettopp derved, lar det nytestamentlige kerygma komme til sin rett. Han opphøyer avmytologiseringen til hermeneutisk og homiletisk prinsipp og sier at slik er vi nødt til å utlegge Skriften, slik er vi nødt til å forkynne.

Vil dette si at Bultmann kutter ut en god del av Det nye testamentes innhold? Dette er blitt hevdet med stor skarphet i kritikken av hans program. Men selv mener han at noe slikt gjør han nettopp ikke. Han uttrykker det slik: avmytologisering er ikke eliminasjon, men interpretasjon. Avmytologiseringen er bare den negative siden av saken. Den positive er å finne frem til det aktuelle budskap teksten rommer i og under sin mytologiske form, det budskap som kan være Guds eget ord til mennesker her og nu og uttrykkes på en måte som tilhørerne forstår, kjenner seg truffet av og kan ta til seg. Det mytologiske skal tolkes på en slik måte at dets virkelige intensjon kommer frem.

Hva er så mytens intensjon? Myten taler, sier Bultmann, om menneskets eksistens og dets stilling i verden. Tilsynelatende taler den riktignok om mange andre ting, om guddommelige og demoniske vesener, om hemmelighetsfulle makter og krefter, om himmelen der oppe og helvete der nede. Den gjør det uanskuelige anskuelig og taler om det som størrelser i tid og rom. Den gjør det ikkejordiske til en del av den tilgjengelige verden, den objektiverer det som aldri kan være objekt for noen ytre iakttagelse.

Herunder både avslører og tildekker myten sin egentlige intensjon. Den avslører den ved å gjøre det klart at den kjente, tilgjengelige og disponible verden som mennesket lever i, ikke har sitt grunnlag, sin grense og sitt mål i seg selv, men utenfor alt det mennesket kan gripe og gjøre til disponibelt objekt. Men myten tildekker også sin egen intensjon derved at den trekker denne grunn og grense inn i objektenes, tingenes verden på en måte som kan bringe selve hinsidighetsmomentet i fare. Den materialiserer det immaterielle. Den sammenblander så å si de to naturer, så hverken verden eller det som ikke er av verden kommer til sin rett.

Derfor må både fortolkningen og forkynnelsen frigjøre seg fra distraherende mytologiske forestillinger og i stedet rette oppmerksomheten mot den forståelse av menneskets eksistens og dets stilling i verden som både avsløres og tilsløres av den mytologiske form.

Denne intensjon finner Bultmann i myten selv, også i den nytestamentlige, og ikke bare det, men han finner i Det nye testamente tilløp til en slik avmytologisering og eksistensial interpretasjon. I sær gjelder dette Johannesevangeliet, som avvikler den mytologiske,

apokalyptiske eskatologi og trekker eskatologien inn i nutiden som aktuell eksistensbestemmelse: dommen over mørket, over verden og synden er allerede falt; den troende er alt gått over fra døden til livet; dette er det evige liv, å kjenne den eneste sanne Gud og hans utsending Jesus Kristus. Men også hos Paulus finnes det tilløp i samme retning, først og fremst i talen om Kristi død og oppstandelse som eksistensbestemmende realiteter i den kristnes liv.

Den eksistensiale interpretasjon er altså virkelig interpretasjon, hevder Bultmann. Den er en fortolkning etter et prinsipp som er antydet i Det nye testamente selv og i pakt med det nytestamentlige budskaps karakter av eksistensbestemmende tiltale, av kerygma. Derfor er det etter Bultmanns mening fullt legitimt å avstreife mytologiske forestillinger i Bibelens verdensbilde og historiefortelling og konsentrere seg om buskapets direkte og aktuelle sikte på vår egen tilværelse.

Bultmanns program er blitt angrepet for angivelig subjektivisme, men en slik anklage kan han ikke selv innrømme berettigelsen av. Poenget for ham er nettopp at det uanskuelige evige aldri blir subjektets eiendom, aldri et stykke sjelehistorie, men alltid møter mennesket utenfra i Ordet. Og når Bultmann bruker ordet eksistens, mener han noe annet enn menneskelig sjeleliv. Å eksistere vil si å være et ansvarlig, personlig vesen hvis livsmuligheter er overlatt til dets eget valg, et valg hvorigjennom det vinner eller mister sitt liv.

En annen sak er at Bultmann ikke vil vite av en objektivisme som gjør evangeliets sannhet til en sikret, disponibel eiendom uavhengig av om et menneske tar imot den fra øyeblikk til øyeblikk i eksistensens åpenhet mot Gud. I denne forstand fremhever han sterkt budskapets subjektrelasjon, dets adresse, kunne man si. På dette punkt, men vel også bare på dette, kan man finne en viss sammenheng mellom Bultmann og f. eks. Ritschl. Det spesifikke ved de religiose utsagn, det egentlig religiose ved dem, lå for Ritschl i at de er utsagn om tingene i deres verdi eller betydning for oss. De er ikke et stykke objektiv, rasjonal metafysikk, men sier noe om menneskets situasjon og om de forhold som bestemmer dets tilværelse i den ene eller den annen retning. De angår oss i selve kjernen av vår tilværelse. Eller, som Bultmann sier, de er utsagn om eksistens og krever eksistensiell avgjørelse.

Eksempler på ekstensial interpretasjon.

Vi vil imidlertid prøve å få et mer konkret bilde av hva avmytologiseringen og den eksistensiale interpretasjon innebærer. Det første eksempel henter jeg ikke fra Bultmann, men fra Emil Brunners teologiske antropologi, «Der Mensch im Widerspruch», som utkom i 1937, fire år før Bultmanns programmatiske skrift.

Her heter det om skapelsen og syndefallet: «Det menneske som er skapt godt av Gud, er ikke Neandertalmennesket eller Heidelberg- eller Pekingmennesket eller homo sapiens, men mennesket rett og slett ... Menneskets faktiske tilblivelse i tid og rom er ikke gjenstand for troserkjennelse, men for naturlig — vitenskapelig — erfaring ... Heller ikke syndefallet er noen tildragelse i menneskehetens tilblivelseshistorie, det er like lite som skapelsen en empirisk begivenhet, men ligger bak eller over det empiriske plan. Motsetningen «skapt god — falt» har ikke noe å gjøre med forskjellen «før — senere» (i en empirisk tidsrekke)»[8].

Det som motiverer denne forståelse, er som hos Bultmann to ting. Dels har paleontologien og andre vitenskaper erstattet fortidens tanker om urtiden med et nytt bilde av jordens, livets og menneskets forhistorie. Men dels inneholder de gamle fortellingene — i Bultmanns språk: mytene — også en innsikt i menneskets stilling, de formidler en selvforståelse av den menneskelige eksistens, som er uavhengig av de forestillinger man gjør seg om menneskehetens fjerneste fortid.

Man kan på sett og vis si at Brunner slår en strek over hele den konflikt mellom den bibelske urhistorie og den nye vitenskap som har vært kjent så smertelig gjennom århundrer og stengt veien til kristendommen for mange tenkende mennesker, til vitenskapen for mange troende kristne. Vitenskapen er ikke lenger noe problem for ham, fordi den og Bibelen handler om to helt forskjellige ting. De gamle fortellingene handler ikke om fortiden, sier han. De handler om mennesket, da og nu og til alle tider. De konfronterer mennesket med dets eget bilde, bildet av mennesket i motsigelsen, i dets gåtefulle dobbeltkarakter av Guds gode skaperverk og en opprører mot Gud.

Brunner eliminerer altså ikke beretningene om menneskets skapelse og syndefall. Men han foretar en avmytologisering og en eksistensial interpretasjon. Dette oppfatter han ikke som noen reduksjon, men

tvert imot som en poengtering av de gamle fortellingenes egentlige og alltid aktuelle budskap.

De øvrige eksempler henter jeg fra Bultmann. Da begynner det å brenne for alvor. Når han har voldt langt større oppstyr enn Brunner, kommer det av den radikale konsekvens han gjennomfører sin metode med, og det på sentralt nytestamentlig område.

Først kan nevnes hans fortolkning av jomfrufødselen. Allerede av historisk-litterære grunner holder han denne fortellingen, som forekommer i to av evangeliene og der temmelig isolert fra evangeliet forøvrig, for en legende. Men han vil ikke eliminere den, ikke engang forbigå den i engstelig taushet. I stedet tolker han den som et mytologisk-objektiverende uttrykk for en vesentlig sannhet, nemlig den at Jesus Kristus etter sin betydning for troen ikke er forklarlig ut fra innomverdslige sammenhenger, men er av evighet, er av Gud.

Det samme gjelder de høyhetspredikater Det nye testamente anvender om Kristus, like til den sjeldne bruk av predikatet Gud om ham. Bultmann spør: Vil disse høyhetspredikater si noe om Jesu natur i og for seg, eller sier de noe om Jesu betydning for mennesket, for troen, for oss? I Det nye testamente er det Jesu betydning for oss de uttrykker, sier Bultmann. Å kjenne Kristus er å kjenne hans velgjerninger, som Melanchthon uttrykker det. Først senere vendte refleksjonene seg mot Kristi natur i og for seg. Ordene vil uttrykke at det Jesus sier og er, ikke har sitt opphav i denne verden, ikke er mennesketanker og verdensimmanente begivenheter, men Guds tale til oss, Guds handling med oss og for oss[9]. Som eskatologisk skikkelse — eskatologisk i aktualistisk eller eksistensialistisk tolkning som tidens møte med evigheten i eksistensens her og nu — er Kristus alt det som sies om ham. Men som objektiv vesensbestemmelse er det mytologi som må avskrives forat dets sanne betydning kan tre frem.

Størst oppsikt har allikevel Bultmanns avmytologisering og eksistensiale interpretasjon av Jesu død og oppstandelse vakt.

Jesu oppstandelse lar seg ifølge Bultmann ikke innordne i et immanent historisk hendingsforløp. Den kommer dermed i en annen stilling enn korsfestelsen. Men selv Jesu død på korset, som utvilsomt er historisk, interesserer ikke troen i egenskap av historie i og for seg. Både Jesu kors og oppstandelse, som utgjør en uløselig enhet, ligger i deres egentlige betydning, som Gudshandling, som eskato-

logisk begivenhet, utenfor all empiri. Fortellingen om den tomme grav holder Bultmann for en legende, men er oppstandelsen derfor ikke virkelig? Jo, den har en vesentligere og mer avgjørende sannhet enn noen historisk sannhet. Den rommer nemlig Guds sannhet om korsets frelsesbetydning. Oppstandelsen er ingen historisk, men en eskatologisk begivenhet i den virkelighet som er vår jordiske tilværelses grunn og grense.

Men hvorav vet vi at Jesu oppstandelse er en slik virkelighet, når den ligger utenfor den jordiske historie? Vi vet det ikke, sier Bultmann. Vi hverken kan eller skal vite det. Det kan aldri bli en sikret besittelse for vår viten, men gripes i den eksistensavgjørelse for Kristus som heter tro. For hva er det å tro? Bultmann siterer Luthers Romerbrevsforelesning: «Å tro på Kristus vil si å være rettet mot ham med hele sitt hjerte og orientere alt henimot ham». Og selv definerer han: «Å tro på Kristus betyr ikke å holde høye lærer om hans person for sanne, men å tro det ord han taler til oss gjennom, det ord hvorigjennom han vil bli vår Herre»[10]. Dette er for Bultmann ikke substansoppløsende subjektivisme, men den rette forståelse av hva det er Gud vil oss gjennom sitt ord. Han kan endog hevde at den radikale avmytologisering er den konsekvente gjennomføring på erkjennelsens område av læren om rettferdiggjørelse av troen alene uten lovens gjerninger. «Liksom rettferdiggjørelseslæren slår den i stykker enhver falsk sikkerhet og ethvert falsk sikkerhetskrav fra menneskets side, enten nå sikkerheten grunner seg på dets gode handling eller dets konstaterende erkjennelse»[11].

Derfor er forkynnelsens oppgave ikke å fremføre dogmatiske setninger som man skal tro. Men den er å tale slik inn i tilhørernes situasjon at troens svar bryter frem, det svar som ikke er «å tenke med tilslutning», men en ny eksistensforståelse og eksistensbestemmelse. At mennesket trenger Guds tilgivelse, kan uttrykkes gjennom læren om arvesynden. Men troens svar er ikke en tilslutning til denne lære. Troens ene rette svar ligger i bekjennelsen: «Gud, vær meg synder nådig!»[12]

Avmytologiseringen og vi.

Jeg har forsøkt å gi en mest mulig korrekt fremstilling av Bultmanns avmytologiseringsprogram med særlig tanke på forkynnelsen. Leser

man hans «Marburger Predigten» (1956), får man et inntrykk av hvordan han selv praktiserer sin oppfatning av forkynnelsens oppgave. Det er, som man kunne vente, en forkynnelse med sterk konsentrasjon om menneskets situasjon, det menneske som i sin bundethet til verden er uten frihet og fremtid, men som Kristus kan frigjøre. Han taler om mennesket som vil vinne sitt liv her i verden i selvstendighet og selvhevdelse, men derved mister det, og han taler om det menneske som gir avkall på å sikre sitt liv og legger sin fortid og fremtid i Guds hånd og derved mottar livet av Guds hånd som en ufortjent gave av nåde. Det er en dyp religiøs inderlighet og et inntrengende etisk alvor i hans preken, men ikke noe vidt omfang. Det er som om han holder et brennglass foran lysstrålene fra Den hellige skrift og samler alle stråler i et eneste punkt: det sted hvor mennesket treffes av budskapet om Guds uforskyldte nåde, tar imot det eller avviser det, vinner sitt liv eller mister det.

Med vilje har jeg unnlatt å fremkomme med den kritikk av Bultmanns tanker som ellers kan ligge nær nok. Skulle jeg innlate meg på det, ville jeg trenge en forelesningstime til, og dessuten antar jeg at tilstrekkelige motforestillinger vil ha meldt seg av seg selv i fremstillingens løp[13]. La meg i stedet til slutt få ta opp et spørsmål, ikke om vi vil gi Bultmann vår tilslutning, men om vi kjenner problemet og i vår forkynnelse kanskje ikke er så fremmede for hans metode og intensjoner. I så fall kan det kanskje være noe å lære av ham. Han kan bidra til klargjøring, selv om vi i vesentlige stykker ikke kan følge ham.

Vi kan tenke på fortellingen om demonutdrivelsen i gadarenernes eller gerasenernes eller gergesenernes bygd[14]. Her fortelles det om en hel flokk onde ånder, som fra den besatte ble drevet over i en flokk svin, hvoretter svinene styrtet seg utfor stupet ut i sjøen og druknet. De onde ånder er her forestillet som halvveis materielle vesener som trenger inn i mennesket utenfra, kan skifte bolig og flytte over i dyr, fortrinnsvis urene dyr som svinene, og — som meningen tydeligvis er — drukner når svinene drukner. Vi står overfor en tekst av likefrem drastisk mytologisk preg etter Bultmanns språkbruk.

Vi tenker oss nå at en prest — kanskje en av oss — skulle preke over denne teksten, dvs. bringe menigheten den som et budskap fra Gud. Selv om denne presten av ekte overbevisning og med god sam-

vittighet kunne fremstille denne begivenhet som korrekt gjengitt ytre, historisk virkelighet — hvilket saktens ikke ville falle like lett for alle —, ville han nok fremdeles ha vanskeligheter med forestillingen om svin som urene dyr og ånder som drukner. Med andre ord: han ville ikke engang for seg selv kunne innarbeide denne fortellingen i den virkelighet han ellers kjenner. Hva skulle han gjøre? Skulle han i en trosvillighetens desperasjon prøve å tvinge seg selv og menigheten til å skyve alle kritiske tanker til side og bøye seg for ordene slik de står? Det kunne, i tilfelle det lykkedes, kanskje bidra til å konsolidere en tro på Bibelens bokstav som kanskje overfor andre tekster og i andre situasjoner ville ha sin betydning. Men ville selve denne fortellingen derved bli kristelig fruktbar for ham selv og menigheten, ville den virkelig være Guds ord til menigheten denne søndag?

Man kan tenke seg en annen mulighet: presten ville foreta en avmytologisering og en eksistensial interpretasjon. Kanskje han ikke ville gjøre det radikalt, kanskje ikke uttalt og åpent, men det kan godt være han ville gjøre det allikevel. Da ville han kanskje tale om Jesu makt over det onde, om hans godhet, om hans fullmakt fra Gud, om hans myndige, frigjørende ord. Og han ville prøve å aktualisere dette for tilhørerne og gi dem en sterkest mulig impuls til å la Jesus bli herre i deres liv og la ham drive det onde ut av deres hjerte og sinn. Dette ville teksten si til ham selv, og dette ville han prøve å formidle til menigheten. Presten ville altså avlede oppmerksomheten fra en ytre form som han vet er utilgjengelig for mange, kanskje også for ham selv, og i stedet prøve å finne frem til noe som umiddelbart og direkte angår tilhørerne og etter evangeliets vilje skal bli livsbestemmende for dem.

En og annen prest ville kanskje ha litt dårlig samvittighet ved å gå slik til verks. Han ville føle at han unnvek en vanskelighet, kanskje også at det var en brist i hans tro, siden han ikke helhjertet og forbeholdsløst kunne akseptere og gi videre Skriftens ord slik de står. Kanskje Bultmann kan gi litt trøst til en slik prest. For han sier at dette ikke er å svikte teksten, men å være tro mot den, å bringe dens egentlige budskap videre til menigheten.

Det har vært sagt at i virkeligheten avmytologiserer vi alle. Bultmann sier at når vi f. eks. løser en vanskelighet i en tekst ved å forstå den som et bilde, gjør vi ikke noe annet enn å avmytologisere. Natur-

ligvis kan vi si: Det er nettopp som bilde det opprinnelig må være ment. Men sannsynligheten for at vi avviker fra den opprinnelige mening kan være like stor for det. Der hevder altså Bultmann at det er fullt legitimt å tolke noe som et bilde selv om det opprinnelig har vært forstått som ytre, mytologisk oppfattet virkelighet. Det er legitimt, nemlig dersom vi på den måten kan få best frem tekstens budskap til den menighet vi er satt til å nære med Guds ord.

Kanskje kan også f. eks. Brunners tilrettelegning av skapelses- og syndefallsberetningene bidra til å gjøre dem mer fruktbare for tro og tanke enn om vi vikler oss inn i håpløse vanskeligheter ved å prøve å redde deres karakter av ytre virkelighetsbeskrivelse.

Men et vanskelig spørsmål blir stående igjen: hvor skal grensen gå? Bultmann kjenner overhodet ingen grense — unntatt ved selve det grunnleggende postulat at Gud handler gjennom Kristus til vår frelse og skjenker denne frelse gjennom sitt ord. Ellers vil han avmytologisere konsekvent.

Selv synes han ikke å føle den vanskelighet at noe, kanskje noe vesentlig, av selve den kristne tros substans kan gå tapt under denne prosess. For ham har nemlig konfrontasjonen med Guds ord i det ekstensielle valg på liv og død en slik dybde og intensitet at den rommer alt troen trenger. Men for andre er det ikke slik. De vil trekke grensen et annet sted enn der hvor Bultmann trekker den, kanskje meget langt innenfor. Heller ikke da kan vi imidlertid stenge Bultmanns spørsmål ute. For det er et spørsmål om den redelighet som er et viktig ledd i troen. Å arbeide med vår tro og våre tekster i redelighet og med bønn om Den hellige ånds opplysning, det er å vise troskap i sitt forkynnerkall. Da vil Ordet heller ikke bli uten frukt, selv om det forkynnes i feilende menneskers skrøpelige tale.

NOTER:

[1] «Neues Testament und Mythologie» er trykt opp i første bind av «Kerygma und Mythos», utgitt av Hans Werner Bartsch. De tre bindene under denne tittel og et tilleggshefte er utkommet i serien «Theologische Forschung», bind 1, 2, 5 og 7 (Herbert Reich, Evangelischer Verlag, Hamburg-Volksdorf 1948, 1952, 1954, 1955) og inneholder en rekke innlegg i debatten, både av Bultmann selv,

av hans tilhengere og av hans motstandere. Disse bindene (cit. KuM) rommer de fleste av de momenter som er blitt trukket inn i diskusjonen. — Meget god og sindig er den betenkning det teologiske fakultet i Tübingen avga i 1952, trykt i Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 198/199, under tittelen «Für und wider die Theologie Bultmanns» (45 s., J. C. B. Mohr, Tübingen 1952). Av Bultmanns egne skrifter må nevnes hans samlede artikler, «Glauben und Verstehen» I–III (Mohr, Tübingen, I, 1933 (2. oppl. 1953), II, 1952, III, 1960, cit. GuV). Allerede hans lille bok «Jesus» (184 s. i lite format, Deutsche Bibliothek, Berlin 1929) er forresten opplysende. Det bibelteologiske og eksegetiske grunnlag får man i de store verkene «Das Evangelium des Johannes» (Göttingen 1950, = H. A. W. Meyer: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Abt. 2, 11. Aufl.) og «Theologie des Neuen Testaments» (Tübingen 1953).

[2] KuM II, 204.

[3] GuV III, 124 ff.

[4] Marburger Predigten (Mohr, Tübingen, 1956) s. 140.

[5] KuM I, 16.

[6] Den jødiske Historie, fra Verdens Skabelse til Jerusalems sidste Ødelæggelse, med historiske, geographiske, chronologiske og critiske Oplysninger, af Mag. Christian Bastholm. (3 Bd., Kbh. 1777–1782), I, 157 f.

[7] KuM I, 27.

[8] S. 412 f.

[9] GuV II, 253.

[10] GuV III, 126.

[11] KuM II, 207.

[12] GuV III, 126.

[13] I gruppesamtalene etter foredraget på det vitenskapelige prestekurset (29. aug.) ble det uttalt at man gjerne hadde villet ha noen vurderende kommentarer fra foreleseren. Derfor benytter jeg denne anledning til noen prinsipielle bemerkninger til et viktig punkt.

Bultmanns hovedanliggende er å befri troen og forkynnelsen for en drakt som kan bli en tvangstrøye. Dette er et legitimt foretagende og i noen utstrekning en nødvendighet. Å forplikte mennesker på et to tusen år gammelt verdensbilde og sette tilslutningen til det som en betingelse for kristen tro, er å binde tunge bører på menneskenes skuldre uten å røre en finger for å lette dem. Men spørsmålet som har vært stilt til B. er om den nye drakten kan bli minst like ubekvem, selv om den trykker og klemmer andre steder.

I likhet med så mange andre filosofer og teologer siden Kants dager ser B. virkeligheten så å si med to øyne. Med det ene øyet ser

han objektverdenen, tingenes og de sansbare fenomeners verden. Med det andre øyet ser han tilværet slik det tar seg ut for den personlige livsorientering, hvor mennesket prøver å forstå sin egen tilværelse og finne mening og retning i den. I det ene tilfelle dreier det seg om objektbeskrivelse, i det annet om tilværelsesforståelse. B.s hovedtese er at det kristne budskap hører eksklusivt inn under den andre betraktningen og ikke har noe som helst med den ytre objekterkjennelse å gjøre. Derfor skal troen trekke seg tilbake fra objektverdenen og ikke binde seg til noen utsagn om den, men konsentrere seg helt om hva det i Guds ords lys betyr å være menneske.

Det B. oppnår på denne måten, er det samme som Kant i sin tid tilsiktet: å rydde viten til side for å skaffe plass for troen. Men er denne radikale tilbaketrekning fra den ytre verden, dette filosofisk-teologiske klosterliv, filosofisk nødvendig og teologisk forsvarlig?

Filosofisk nødvendig er den bare dersom man mener at den ytre virkelighet prinsipielt er restløst tilgjengelig for en rasjonal erkjennelse. Mener man det, blir nemlig den immanente kausalbetraktning den eneste legitime betraktningsmåte for hele den ytre virkelighet. Intet som ikke kan innordnes i de immanente kausalkjeder, kan tilkjennes objektiv realitet. Og da må troen holde seg borte fra dette område.

For min del er jeg ikke villig til å gi den rasjonalt-vitenskapelige erkjennelse et slikt monopol selv når det gjelder den ytre virkelighet. Jeg finner det langt rimeligere å regne med en virkelighet som er enda meget større og enda mer gåtefull enn den vitenskapen innenfor sin metodiske begrensning kan operere med, ja større enn det vi med vår forstand er i stand til å utgrunne. Jeg er endog villig til å godta den tanke at all vår viten kan være en bitte liten øy i vår uvitenhets osean. Derfor vil jeg være adskillig varsommere enn B. med å avskrive slikt som vi ikke kan innfange med vår forstand. Det betyr ikke at man ganske ukritisk behøver å akseptere alt i Bibelens verdensbilde og tenkemåte. Men det betyr at om man ikke skal være doktrinær på Bibelens vegne, skal man heller ikke være det på vitenskapens.

Gjelder det et punkt som Bibelens forestillinger om verdens tilblivelse, er det ganske åpenbart at vi ikke er i stand til å opprettholde dem uavkortet som beskrivelse av ytre foreganger i tid og rom. Her er det nødvendig med en tankebevegelse fra objektiv beskrivelse til religiøs tolkning. Her er det også ting som tyder på at det kan oppnås en tankemessig vinning uten tap av religiøs substans, ja kanskje endog med religiøs vinning samtidig.

Helt på samme måte forholder det seg, såvidt jeg kan forstå, ikke med underet. Riktignok tror jeg lite er vunnet ved å opprettholde de noe firkantede definisjoner av miraculum og insistere på at miraklet i den grad skjer mot naturens lover at det kreves to ledsagende mi-

rakler: først opphevelsen og så gjeninnsettelsen av naturlovene. Dreier det seg f. eks. om en underfull bønnhørelse, gjør det lite fra eller til om man på en eller annen måte, eventuelt med bistand av parapsykologien, kan etablere en nødtørftig kausalkjede. Forsåvidt er det riktig at den eksistensielle tydning er noe vesentlig i underets begrep. Men i selve tydningen ligger implisitt en erklæring om at uten Gud var dette ikke skjedd. Det vil si: enten det lykkes å få i stand en sammenhengende immanent kausalkjede eller ikke, sies det at den immanente forklaring i alle tilfelle er prinsipielt utilstrekuelig. Tydningen får altså en kjerne av realitetsutsagn som hindrer underet i å oppløses i religiøs lyrikk.

Men blir ikke den religiøse forklaring overflødig og hjemløs dersom man ikke energisk avviser enhver tanke på immanente kausalrekker for denne bestemte begivenhets vedkommende? Det ville bare være slik dersom man gjorde Guds gjerning avhengig av et hull i den immanente kausalitet. Dette har ofte vært gjort, men ikke med godt resultat. Å lete etter huller i kausalsammenhengene er et lite lønnsomt foretagende, fordi selve det kausale skjema er et skjema for registrering av immanente sammenhenger som prinsipielt er kontinuerlige. Overfor tilsynelatende huller i kausalitetskjeden har vitenskapen intet annet å gjøre enn å forutsette at årsakene allikevel må være der og prøve å finne dem.

Derimot er det en annen betraktning som er langt mer fruktbar. Det er den som f. eks. er anlagt av Nicolai Hartmann i hans bestemmelse av begrepet «frihet». Frihet er ikke, sier han, et minus i determinasjon, men et pluss i determinasjon. Den kausalkjede som er lukket «nedad», kan meget gjerne være åpen «oppad». Den lavere determinasjon er i og for seg ubrutt, men det kommer inn determinanter av en annen, høyere orden, som gjennom »overdeterminasjon» gir hendingsforløpet en ny retning.

Slik forstått er det intet i veien for å tilkjenne utsagnet «Uten Gud var dette ikke skjedd» en objektiv realitetsverdi, idet det er ting som tyder på at den immanent-kausale forklaring er utilstrekkelig og at det foreligger en overdeterminasjon.

Tenker vi på det N. T. forteller om disiplenes møte med den oppstandne, vil en rent historisk sammenligning av beretningene gjøre det rimelig å regne med et visst innslag av legendariske trekk, men bare en fullkomment urimelig skepsis vil våge å hevde at disiplene ikke opplevde noen verdens ting. Vi antar altså at disiplene opplevde noe som for dem hadde full realitetstyngde, ga dem et nytt syn på meget av det de før hadde opplevd og gjorde dem til nye mennesker. Vi forsøker en immanent-kausal forklaring og tyr til tolkningen av disiplenes opplevelser som meget sterke hallusinasjoner. Dette er i og for seg ingen umulig forklaring, dersom man foretar de nødvendige

strykninger av antatt legendariske trekk. Men både disiplene selv og den kristne kirke med dem har en annen forklaring, nemlig at hvordan det enn hang sammen forøvrig, var det den oppstandne Herre som ga seg til kjenne for dem. Av hvilken art opplevelsene enn var fra den subjektive side, sier troen at dersom Kristus ikke hadde sprengt dødens lenker, hadde disiplene ikke opplevd dette. Det står enhver fritt for å finne på nye rasjonale forklaringer, men de kan hverken bekrefte eller avkrefte troens overbevisning om at den egentlige forklaring ligger i et innbrudd fra den evige verden. Dette er en tolkning av begivenhetene, forsåvidt som de også kan tolkes på annen måte, men det er en tolkning som inneslutter en påstand om virkelighet. Det er altså ikke bare en eksistensial interpretasjon av korset i dets frelsesbetydning, men et realitetsutsagn om noe som ligger utenfor den subjektive eksistens.

Jeg tror altså at selv om Bultmanns avmytologisering og eksistensiale interpretasjon mange steder har sin berettigelse og kan bli en hjelp både for troen og forkynnelsen, er den radikale konsekvens han gjennomfører prinsippet med, hverken filosofisk nødvendig eller teologisk forsvarlig. Noen klar grense mellom det nødvendige og det unødvendige, det forsvarlige og det uforsvarlige er jeg riktignok ikke i stand til å trekke. Troen beveger seg nå engang mellom de objektive realiteter og den personlige forståelse og tilegnelse, og jeg er ikke sikker på at så meget ville være vunnet ved autoriserte eller uautoriserte direktiver. Guds ord er mer enn en lære, det er en hel verden. Å ha sitt liv, sin tanke og sin bønn i evangeliets verden tør være viktigere enn å kunne gi ferdige løsninger på alle problemer.

[14] Matt. 8:28 ff, Mark. 5:1 ff, Luk. 8:26 ff.

SKILSMISSE OG GJENGIFTE
ETTER DET NYE TESTAMENTE

Av JACOB JERVELL

Der eksisterer ikke noen nytestamentlig lære om skilsmisse. Vi har skilsmissen omtalt innenfor Jesu forkynnelse av den nye og fullkomne rettferdighet som gudsriket krever. Og vi har et apostolsk råd til menigheten i Korint om saken. Men vi har ikke noen utformet almengyldig lære. Kirken er derfor ikke i den situasjon at den kan «lese rett av bladet» hva den har å gjøre. Det fremstilles som det er så enkelt stundom. De ord man derved støtter seg på i debatten, kan nok ha en viss ytre likhet med hva vi finner i NT. Om det er de samme ord, er et spørsmål vi må reise. Ordene sies i en annen sammenheng, med en annen intensjon og en annen funksjon — og dermed får de lett en annen mening. Vårt problem er å drøfte hvorvidt og hvorledes de nytestamentlige utsagn om skilsmisse skal komme til anvendelse idag. Da er det nødvendig først å få ordene satt på rett plass, hvilket vil si: å gjøre klart hva de innebærer ved å si hva de innebar. Det er den egentlige oppgave for denne artikkel. Som samtidig tar med et forsøk på en konklusjon for den nåværende situasjon.

La oss starte med å se på de *sammenhenger* skilsmisseordene står i. Som kjent har vi dem på fem steder: Matt 5,31 f; 19,3–9; Mark 10,2–12; Luk 16, 18 og 1 Kor 7,10–16.

For å ha et utgangspunkt skal vi først slå fast en sak. Det er ikke gjenstand for diskusjon at Jesus hevdet at ekteskapet ikke må oppløses. Skarpere formulert: Det gjelder med tanke på det kommende gudsrike et ubetinget: Du skal ikke la deg skille. Dette betyr imidlertid ikke: Ekteskapet *kan* ikke oppløses. Slik er det mange ganger forstått og misforstått: Uansett hva som skjer med de to mennesker vil deres ekteskap bestå. Skilsmisse, utroskap, fast forhold til en annen

enn ektemaken etc., intet kan oppløse det. Men NT gir ingen opplysning om «ekteskapets metafysikk». Der foreligger et bud og en befaling om at man ikke skal begå skilsmisse. Man *kan* lyve, slå ihjel, drive hor *og* oppløse ekteskapet. Men det er mot Guds vilje. Dette er det grunnleggende for NT.

Det som kan tale for den hovedsakelig katolske oppfatning at ekteskapet ikke kan oppløses, er den tanke at den fraskiltes nye ekteskap er ekteskapsbrudd, Matt 19, 9; Mark 10, 11; Luk 16, 18. Dette må jo bety at den juridiske oppløsning i dette tilfelle ikke innebærer noen reell oppløsning. Vi skal komme tilbake til dette, men her bare si, at dette ikke betyr at ekteskapet i det hele ikke kan oppløses. Strengt tatt er det på dette sted bare felt en dom over den lettferdige jodiske skilsmissepraksis med dens oppløsende juridisering av Guds vilje. Det er ikke ekteskapet, men Guds vilje som ikke kan oppløses. — Dette skal vi senere vende tilbake til. Det som imidlertid gjor den katolske forståelse av ekteskapets uoppløselighet umulig, er «unntakene» vi finner Matt 19 og 1 Kor 7. Disse blir ut fra en slik forståelse uforståelige. At det på disse steder skulle dreie seg om separasjon og ikke skilsmisse, er en distinksjon som er NT fremmed. Og i og med at unntaket i Matt 19 innebærer at også gjengifte under visse betingelser er mulig, kan ikke den forståelse være tilstede at ekteskapet under alle forhold skulle bestå.

Nå nærmere om sammenhengene. Hos Matteus er det første av hans to refererte utsagn om skilsmisse plassert som en av bergprekenens antiteser, 5,32 innenfor sammenhengen 5,21–48. (Det gir grunn til ettertanke at det er et bergprekenord vi har for oss. Med tanke på bergprekenen som helhet, tilsier det en viss nøling med å lage kirkerett av det). Ordet kan ikke fortolkes løsrevet fra bergprekenens antiteser. I disse setter Jesu sin forkynnelse av Guds vilje opp mot såvel GT's lov som de skriftlærdes fortolkning: «Det er sagt ...., men jeg sier dere ..» Ordene mot skilsmisse er en av «*inngangsreglene*» for Guds rike. Det kommende gudsrike krever en rettferdighet større enn fariseernes og de skriftlærdes, 5, 20. Dermed tar skilsmisseordet farve av sine omgivelser:

Skjellsord er jevngodt med mord, 5, 21 ff.

Det begjærlige blikk er ekteskapsbrudd (og likt med skilsmisse) 5, 27 ff.
Edsavleggelse er uforenlig med gudsrikesanndruhet, 5, 33 ff.
Ikke-motstand mot det onde og kjærlighet til fiender preger gudsrikets mennesker, 5, 38 ff. og 43 ff.
Sammenfattende gjelder for antitesene: Gudsrikets krav om rettferdighet er kravet om fullkommenhet, 5. 48.

Skilsmisseforbudet er med andre ord et eksempel på *fullkommenhetskravet*. Skilsmisseforbudet er et uttrykk for den større rettferdighet. Det er hos Matteus preget i rettsregelens form. Og likevel er det noe annet enn et stykke jus. Det er et brudd med den jødiske og gammeltestamentlige juridisering av Guds vilje. Det er mere enn et gammeltestamentlige bud. Det er mere enn lov, enn Guds lov, fordi det er muliggjort først ved gudsrikets frembrudd, i den eskatologiske situasjon. Ved Guds nåde. Det dreier seg om den nye radikale og totale lydighet mot Guds vilje, slik den er åpenbaret i Kristus. Det er et kampord mot den jødiske skilsmissepraksis og dermed en botsformaning. Om man kan sette opp en lov som forbyr skilsmisse eller en kirkelig ordning som forbyr gjengifte, oppnår man ikke derved å komme i overensstemmelse med bergprekenordet mot skilsmisse. Hva det dreier seg om i bergprekenens antiteser er overhodet ikke *juridisk* praktikable ting. Et begjærlig blikk er ekteskapsbrudd; det står på linje med utført ekteskapsbrudd og skilsmisse. Men blikket kan ikke dømmes juridisk. Et skjellsord er likt mord, men kan ikke sidestilles med mord juridisk. Bergprekenens ord om skilsmisse er heller ikke juridisk praktikable, har ikke noe med jus å gjøre i det hele. Her dreier det seg om hele den indre og ytre holdning som henger sammen med skilsmissen. Det er et bud om å leve, handle og være slik at skilsmissen ikke er mulig.

Vi har behandlet dette utførlig, fordi det som her er sagt, vil gjelde også de andre steder. To av dem, Matt 19, 3 ff. og Mark 10, 2 ff., finner vi i en stridssamtale med fariseerne og de skriftlærde om tillatelsen til å la seg skille. Problemet om den ulike utformning av stedene går vi her forbi. For å prøve Jesu forhold til loven stiller man ham spørsmålet om det er tillatt å skille seg. Jesu svar er i strid med og en kritikk av den gammeltestamentlige lov. Utvilsomt er fari-

scerne og de skriftlærde i dette tilfelle de skrifttro, fordi skilsmisse etter Deut 24, 1 var tillatt. Mot lovens ord setter Jesus sin egen oppfatning av Guds vilje. Den finner han uttrykt i skapelsesberetningene Gen 1, 27 og 2, 24: Gud har skapt mennesket som mann og kvinne; Gud har føyet dem sammen til én person; og denne person må ikke deles: hva Gud har føyet sammen til ett, *skal* et menneske ikke skille. Lovens ord om skilsmisse er klare nok. Skilsmisse er tillatt. Men dette er å forstå som en nødvendig konsesjon til menneskets harde hjerte, Matt 19, 8; Mark 10,5. Skilsmisse er ikke mot Guds lov, mot den måte han styrer verden på, men mot hans innerste vilje, den som Jesus åpenbarer. Skilsmissetillatelsen har vært nødvendig for at ikke noe verre skal skje.

H. Greeven vil, se *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1, 1957, s. 114 f., i tilslutning til H. K. Rengstorf forstå *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν* på en annen måte. Han mener det er uforenlig med den bibelske gudsforestilling at Gud skulle møte menneskets hårdhjertethet med ettergivelse istedenfor med vrede eller kjærlighet. Han mener derfor at uttrykket betyr: til et vitnesbyrd mot deres hårdhjertethet overfor Gud. Det foreligger da ikke noen konsesjon, heller ikke en avvikelse fra Moses side fra den ordning Gud egentlig vil ha. — Om denne fortolkning er riktig — noe har den for seg — endrer den ikke ved det som til sist er hovedsaken i teksten: at skilsmissen er tillatt og at dette er mot Guds vilje. Om Moses' tillatelse kommer i den form at den demonstrerer menneskets hårde hjerte, er den dog forstått som en tillatelse.

Man skal altså forstå Jesus slik: Hvor der ikke er harde hjerter, faller skilsmissen bort. For der lever man nemlig i overensstemmelse med Guds vilje. Slik er det blant gudsrikets barn. Også i denne sammenheng har vi med gudsrikets frembrudd å gjøre — i den form at den som bringer gudsriket, nemlig Jesus, tolker Guds vilje. Alene dette gjør Jesus: gir et utvetydig uttrykk for hvordan Guds vilje er å forstå. Han svarer derimot ikke på det spørsmål vi gjerne vil ha svar på: Hva skal vi gjøre i den nåværende situasjon? Annerledes sagt: Hva skal vi gjøre hvor vi har med de harde hjerter å gjøre? En samfunnsetikk stilles ikke opp. Ordene gir derimot uttrykk for hva Jesu etterfølgelse krever — så fremfor alt i Markussammenhengen. Alvoret i Kristus-etterfølgelsen innprentes: skilsmisseforbudet er en formaning til hel omvendelse.

Også i *Lukassammenhengen* hører skilsmisseordene evangeliet og ikke loven til. Det betyr: Også her har utsagnet mot skilmisse med den nye og absolutte rettferdighet å gjøre, den som er blitt mulig ved at evangeliet om Guds rike nå forkynnes. Det er ikke en rettferdighet som er større enn fariseernes Lukas snakker om, men om en som er sannere, 16, 15. Skilsmisse-utsagnet er slik å forstå: Skilsmisse vil ikke forekomme hvor der finnes rettferdighet «av hjertet», en rettferdighet som ikke innretter seg etter mennesker og deres dom, men etter Gud og hans vilje. Dette er klart å trekke ut av Lukassammenhengen. Men bortsett fra det, er det ikke helt enkelt å se hvorfor Lukas har satt utsagnet mot skilsmisse inn i rikdomskapitlet, 16. Det virker som om han ikke helt har visst hvor han skulle gjøre av det.

Endelig har vi ordet hos *Paulus*. Hos ham finner vi det i en ny kontekst, som er viktig for oss. Ordene mot skilsmisse er brukt for å regulere menighetens liv, 1. Kor 7, 10–16. Vi kan her finne svar på problemet: Hva har så menigheten gjort med disse Jesusord, hvordan har de plassert dem i sitt eget liv? — Et svar på dette er også de såkalte utuktsklausuler i Matt 5 og 19. I alle fall den i kap. 19. Noen almen etikk, noen samfunnsrettledning gir ikke Paulus. Det ligger utenfor hans horisont at kirken skulle komme i den situasjon at den skulle bli statlig vigselsmann — hvilket jo er det som gir kirken dens problematikk i denne sammenheng.

Vi har oppholdt oss lenge ved sammenhengene ordene står i. Av den grunn at dette gir særdeles meget av innholdet i ordene.

La oss se noe nærmere på innholdet. Allerede et overflatisk blikk forteller om store forskjeller mellom de ulike utsagn. Dette forhold kan klarlegges slik: Der finnes et grunnleggende krav som de nytestamentlige skrifter aktualiserer på forskjellig vis og appliserer på ulike forhold. Enheten i forskjellene ligger i den samstemmige uttalelse om hva som er Jesu forkynnelse av Guds vilje: ekteskapet skal ikke oppløses. Til det hele bilde hører denne tilføyelse: der finnes tilfeller hvor ekteskapet *kan* oppløses og tilfeller hvor det også *skal* oppløses.

Klarest uttalt er forbudet mot oppløsning av ekteskap i utsagnene om at mennesket ikke skal skille hva Gud har føyet sammen til ett, Mark 10, 9. Ordene om ikke å skille, *μὴ χωριζήτω*, er selvfølgelig —

det skulle sammenhengene ha vist klart — noe langt mere enn et juridisk forbud mot skilsmisse. Det dreier seg om alt i et ekteskap som kan ødelegge det. Mann og kvinne er én person. Derfor kommer adskillelsen, som de jure tilhører en annen kategori enn skilsmissen, de facto til å innebære nøyaktig samme brudd med Guds vilje som skilsmissen. Likeledes er det begjærlige blikk og det illegitime samleie i samme kasus: begge deler er ekteskapsbrudd.

Det radikale og for jødiske ører uhørte i Jesu utsagn ligger deri at selve skilsmissen karakteriseres som ekteskapsbrudd, fordi den må føre til ekteskapsbrudd. Forståelig ville følgende utsagn være: den som begår ekteskapsbrudd, forårsaker skilsmisse. Men Jesus sier dette: Den som skiller seg fra sin hustru, forårsaker ekteskapsbrudd. Paradoksalt kan det uttrykkes slik: ekteskapsbruddet er et faktum lenge før ekteskapsbruddet har funnet sted, og uten at det i vanlig mening har funnet sted.

Uhørt er tanken i jødiske ører. Skilsmisse var tillatt etter loven. I enkelte tilfeller sogar plikt. Dertil kommer at en jøde overhodet ikke kunne bryte sitt eget ekteskap. Han kunne bryte en annens. Nemlig ved omgang med en annens hustru. Seksuelt samkvem med en kvinne som ikke var bundet til en mann, jødisk sagt: som ikke var en annens eiendom, var fullt tillatt. Jesus bryter all juridisk tenkning ved å hevde: En mann fremstår som bryter av sitt eget ekteskap ved skilsmissen som sådan. Ekteskapsbruddet skjer ved det faktum at han sender sin hustru bort. Dermed gjelder den samme forpliktelse til troskap begge parter — også nytt i jødiske ører. Når synoptikerne på ett unntak nær taler om mannen som den som skiller seg, er det i overensstemmelse med jødisk tenkemåte og rettspraksis, hvor retten til skilsmisse lå hos mannen. Kvinnen heves altså til samme verdighet som mannen, og ordene mot skilsmisse er også å forstå som en beskyttelse av henne. Hvor hardt dette måtte være for jøder, forstår vi ved å si det slik: Det er å holde seg et bestemt gammeltestamentlig bud etterrettelig, er synd — det fører i dette tilfelle til ekteskapsbrudd.

Hvordan nå skilsmisse kan være det samme som ekteskapsbrudd, gir de ulike aktualiseringer og appliseringer av Jesu ord i evangeliene nærmere beskjed om.

Ifølge *Matt 5, 32* skjer det på den måten at den mann som skiller

seg, driver hustruen til ekteskapsbrudd. Tanken er her: om den skilte kvinne igjen gifter seg, bryter hun ekteskapet, ɔ: det første. Bruddet kommer ved kvinnen, men mannen bærer skylden. Formalt betraktet er tankegangen jødisk: det er kvinnen som bryter sitt ekteskap. Mannens rett over sin hustru blir antastet ved et nytt ekteskap. Innholdsmessig ligger det nye deri, at mannen selv bærer skylden for bruddet på sitt ekteskap. Synden består ikke i at kvinnen gifter seg igjen, som om hans skilsmisse var i orden hvis hun ikke giftet seg. Synden ligger i skilsmissen som sådan, og den kommer til uttrykk derved at kvinnens nye ekteskap vurderes som ekteskapsbrudd. Den jødisk-juridiske oppløsning innebærer altså ingen reell oppløsning. Noen motivering fra mannens side anføres ikke, f. eks. den at han vil inngå et nytt ekteskap. Selve handlingen, det å la seg skille, bærer skylden for bruddet på ekteskapet. Og forutsetningen er den at man gifter seg en gang og da for bestandig.

I denne sammenheng snakkes det ikke om *gjengifte* for den som har skilt seg fra sin hustru. Dette kommer dog til uttrykk en rekke andre steder, Mark 10, 11; Matt 19, 9 og Luk 16, 18, jvf. 1 Kor 7, 11. Nå må vi være oppmerksom på at det på disse steder ikke oppstilles noen ny rettsregel, en annen kasus enn den forrige. Altså slik: Den som skiller seg *uten* nytt ekteskap, står i en annen stilling enn den som skiller seg og så inngår et nytt ekteskap. Man kan finne den forståelse representert: Til nød kan man skille seg, men man må ikke inngå et nytt ekteskap. En slik kasuistisk fortolkning kan påberope seg mangt, bare ikke disse nytestamentlige tekster. I dem dreier det seg om en moralsk dom over selve den sak å skille seg — helt konkret: over jødisk skilsmissepraksis. Synden er adskillelsen, men det oppvises hvorledes denne synd gir seg ulike uttrykk. Hvor man etter å ha skilt seg igjen gifter seg, er man ikke bare skyld i at ekteskapsbrudd finner sted, men man utfører det selv aktivt. Skylden for ekteskapsbrudd oppstår ikke først ved gjengifte, men ved gjengifte kommer synden direkte til uttrykk som ekteskapsbrudd. Derfor kan det fra en side sett være likegyldig om man gifter seg igjen eller ikke. Konsekvensene blir i alle tilfelle ekteskapsbrudd. Om det enn kommer til uttrykk på ulike måter. Forutsetningen er også i dette tilfelle at man gifter seg én gang og at ekteskapet består, selv om mannen har oppløst det.

Om man forstår stedene kasuistisk, vil man kunne komme til merkverdige resultater; bl. a. dette: om hverken den mann som skiller seg fra sin hustru eller den kvinne som blir skilt, gifter seg igjen, er intet galt skjedd. Ekteskapet består jo, og ekteskapsbruddet, som skjer ved at en fraskilt gifter seg, vil ikke finne sted. Men Jesus gir ingen kasuistisk utformning av skilsmisseproblematikken. Han skildrer typiske tilfeller, slike ting som forekommer i hverdagen, nemlig at man ofte skiller seg i den hensikt å gifte seg igjen. Synden ligger i adskillelsen som sådan. Fordi hans ord konfronteres med jødisk skilsmissepraksis, blir skylden lagt på mannen, som jo var den som hadde rett til å utstede skilsmissebrev. Mark 10, 12 tar imidlertid sikte på forholdene i den romerske verden, hvor også kvinnen hadde en slik rett. Stedet viser at kvinnen rammes av den samme dom som mannen.

Atter en ny konsekvens av forbudet mot å skille hva Gud har føyet sammen, trekkes Matt 5, 32b og Luk 16, 18b: den som gifter seg med en fraskilt, bryter ekteskapet. Det er kvinnens første ekteskap som brytes. På tross av at mannen har oppløst det juridisk, er han bundet til og forpliktet overfor den han har skilt seg fra. Den som gifter seg med kvinnen, gifter seg med en annens hustru. Derved forgår han seg mot Guds vilje, som går ut på at den som er gift, ikke skal skilles. Også dette sted vil etter sammenhengen være å forstå slik, at den som skiller seg, også i dette tilfelle bærer hovedskylden.

De nytestamentlige tekster lar oss ikke i tvil om hvordan man har forstått Jesu ord om skilsmisse. Skilsmisse forårsaker ekteskapsbrudd. Ordene inneholder — for å gjenta dette enda en gang — ikke et stykke kirkerett eller samfunnsjus, men er *gudsrikets radikale fordring*. Dog står den ikke uinnskrenket i NT. Om den har stått som og vært forstått som botskrav og gudsrikefordring, har den av menigheten også vært oppfattet som lov. Ikke for samfunnet, men for menigheten. Men i det øyeblikk den blir forstått slik, kommer også innskrenkingen. Der finnes tilfeller hvor skilsmisse *kan* finne sted, og hvor skilsmisse *skal* finne sted. Det første kommer til uttrykk i de såkalte utuktsklausuler, Matt 5, 32 og 19, 9. Videre gjelder det hos Paulus de såkalte blandingsekteskaper, hvor evangeliets vilje ikke kan få komme til uttrykk, 1 Kor 7, 15. Ved siden av dette synes Paulus også å regne med (berettigede?) skilsmisser mellom kristne, 1. Kor 7, 10 f. — Det annet tilfelle — ekteskap skal oppløses —

gjelder hvor Gud selv skiller mennesker, nemlig hvor himmelrikets kall gjør det nødvendig, Luk 18, 29 og 1 Kor. 7, 12 ff.

La oss først se på utuktsklausulene. Det er ingen tvil om at de to utsagn *παρεκτὸς λόγου πορνείας* og *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, Matt 5, 32 og 19, 9 er å forstå som forbehold og unntak.

Katolsk eksegese har under oppbud av store filologiske og grammatikalske anstrengelser forsøkt å løse klausulproblemet ved å gi de to vendinger inkluderende mening. Det gir altså denne betydning: heller ikke i tilfelle av utukt kan mannen sende kvinnen bort, skille seg fra henne. Det blir i så fall ingen motsetning til eller innskrenkning av Jesu absolutte bud om at ekteskapet ikke skal oppløses. Vanskeligheten for katolsk eksegese ligger deri at det hittil har vist seg umulig å føre bevis for at uttrykkene på de to nevnte steder kan forståes på noen annen enn den vanlige måte; det er: som de ellers alltid brukes. — Et problem i denne sammenheng ligger i spørsmålet om klausulenes opprinnelighet. Fra noen forskeres side er det gjort forsøk på å forklare dem som absolutt nødvendige bestanddeler av Jesu utsagn, så Zahn, Schlatter, Schniewind, Lohmeyer etc. Uten videre kan de ikke forståes som senere tillegg. De finnes utelukkende hos Matteus. Nå er det ikke akkurat et typisk trekk for Matteusevangeliet at det mildner lovkravene. Dette skulle forsåvidt tale mot at klausulene stammer fra Matteus eller hans egen krets. På den annen side kunne den tendens til radikalisering som vi finner hos Lukas, gi forklaring på at utsagnene der er strøket. Dog forblir Markusevangeliet her et crux interpretum. For om det ut fra Matteusevangeliets og Lukasevangeliet kunne gis forklaringer som forsvarer klausulenes opprinnelighet, er det verre å finne en noenlunde tilfredsstillende forklaring på hvorfor Markus skulle ha strøket dem. Det er derfor sikrest og sannsynligst med det overveiende antall forskere å betrakte dem som senere tilføyelser. Dermed er det ikke sagt at de er kirkerettslige relativiseringer. For Matt 19, 9 kan det gis en litterær forklaring, nemlig den at stridssamtalen hos ham er mere skriftlærd utformet. Men uansett hvordan de skal forståes, betyr de — eller i alle fall sikkert Matt 19, 9 — at noe av radikaliteten i Jesu ord er brutt.

Ett forhold rammes ikke av Jesu ord om at den som skiller seg, forårsaker ekteskapsbrudd. Det er i tilfelle utukt fra hustruens side. Da er jo allerede ekteskapet brutt uten at mannen bevirker det. I så fall er han ikke skyldig om han sender kvinnen bort. Hvor utukt

foreligger, har ikke mannen ved skilsmisse drevet kvinnen til det. Dette er meningen med utsagnet Matt 5, 32. I dette tilfelle kan Jesu ord om at man ikke skal skille hva Gud har sammenføyet, være forstått slik at denne adskillelse allerede er skjedd, og skilsmissen vil bare være en juridisk bekreftelse av det. Noen positiv tillatelse til å la seg skille, gies egentlig ikke her. Det er heller å forstå som en «uskyldighetserklæring»: Guds dom rammer ikke mannen, om han i dette tilfelle lar seg skille. (Noe han etter jødisk rett var forpliktet til å gjøre.) Det sies intet om at han har rett til å gifte seg igjen.

Etter den særegne form Matteusstedet gir skilsmisseforbudet, kan ordet vanskelig forklares som en kirkerettslig omformning av et opprinnelig botsord fra Jesu side. Ordet vil i seg selv ikke avsvekke eller benekte at skilsmisse er et brudd med Guds vilje. Men skylden faller i dette tilfelle ikke på mannen, men på kvinnen. — Det er dog tvilsomt om ordet i den form det har, er et Jesusord. De øvrige skilsmisseordene er gitt i absolutt form — hvilket stemmer best med Jesusordenes form i det hele slik vi har dem i bergprekenens antiteser.

Annerledes ligger saken på det annet «unntakelsessted», Matt 19, 9. Skilsmisseutsagnets form ligger her helt opp til formen hos Markus, 10, 11 (og Lukas). Alle steder er det tale om skilsmisse og nytt ekteskap. Det kan ikke være tvil om at vi her har en sekundær tilføyelse til skilsmisseordet gjengitt hos Markus, ettersom begge evangelier gjengir samme tradisjon. Det er heller ikke særlig tvil om at ordets funksjon er å innføre et unntak fra regelen om at skilsmisse *og* gjengifte er mot Guds vilje. Mannens skilsmisse forårsaker ikke ekteskapsbrudd om han gifter seg igjen. Om der foreligger utukt fra hustruens side, er det tillatt å skille seg og gifte seg igjen på nytt. Her har vi ikke Jesusordets valg av et typisk tilfelle, men den kasuistiske utformning. Mannens skilsmisse forårsaker ikke ekteskapsbrudd om han igjen gifter seg. Foreligger det utukt fra hustruens side, er det tillatt å skille seg og gifte seg igjen på nytt. Man kan selvfølgelig ikke slutte seg til en slik tillatelse av klausulen i seg selv. At det dog er å forstå slik, fremgår av at 19, 9 står som svar på spørsmålet om det er tillatt å skille seg fra sin hustru av enhver grunn. Svaret er: Det er ikke tillatt å skille seg og gifte seg igjen bortsett

fra det tilfelle at der foreligger utukt fra mannens side. At det dreier seg om hustruens utukt og mannens rett til skilsmisse og nytt ekteskap — altså ingen likerett — skyldes selvfølgelig at ordet er utformet med henblikk på jødiske forhold.

Et problem av teologisk art er det selvfølgelig hvorledes man skal se på en slik omformning av et Jesusord. Klart er det i alle fall at det er nytestamentlige bevidnet at man under visse omstendigheter kan skille og gifte seg igjen.

Et eksempel på hvorledes man i den senere kirke utformer Jesusordene kasuistisk har vi bl. a. Herm. Mand IV 4 ff. Skilsmisse er ikke bare tillatt, men påbudt i fall mannen kjenner til vedvarende ekteskapsbrudd fra kvinnens side. Om han da ikke skiller seg fra henne, blir han hennes medskyldige. Derimot har han ikke anledning til å gifte seg igjen. Interessant i denne forbindelse er at *πορνεία* og *μοιχεία* her brukes for samme sak. *πορνεία* betegner altså ekteskapsbrudd. I NT skilles det jo mellom disse, hvilket har ført til at man har villet forstå *πορνεία* i utuktsklausulene om utukt begått før ekteskapet. Begrepet *πορνεία* brukt om ekteskapsbrudd forekommer hos Hermas ikke i et sitat fra Matt. Det kan vel være slik at Hermas språkbruk er influert av Matteusstedene hvor *πορνεία* ikke kan bety noe annet enn en gift kvinnes utenomekteskapelige omgang, altså lik *μοιχεία*.

Det er ikke bare Matteusevangeliet som på enkelte punkter, eller: i ekstreme tilfeller, ikke gjennomfører Guds vilje i forbindelse med skilsmisse. Det samme gjelder apostelen Paulus. Apostelen kjenner ordet av Herren mot skilsmisse, 1 Kor 7, 10. Han refererer i denne forbindelse til et herreord som han bruker som menighetsregel, 1 Kor 7, 10–16. Det er klart at det for Paulus står fast at man ikke skal skilles. Ekteskapet skal ikke oppløses. Dette er hos ham uttrykkelig referert til kristne, til medlemmer av menigheten. Likevel regner Paulus med at det også innenfor kristne ekteskap kan forekomme skilsmisser, 7, 11, som er galt oversatt i vår bibelutgave. Han sier intet om grunnen til at man lar seg skille. Heller ikke fremgår det av hans ord — som enkelte kommentarer hevder — at han forstår denne skilsmisse som en tillatelse. Det som dog berettiger til å forstå det slik, er at denne skilmisse ikke påtales som ekteskapsbrudd, ikke utelukker fra menigheten, se hertil 1 Kor 6, 9. For den kvinne

som skiller seg, gis det pålegg at hun ikke skal gifte seg igjen; enten skal hun forbli ugift eller forsone seg med sin mann. Det dreier seg i sammenhengen ikke om en som *blir* skilt, men om en som lar seg skille, som tar initiativet til det.

Det er klart nok at passivformene *χωρισθῇ* og *χωρισθῆναι* ikke kan forståes annerledes enn medialt: la seg skille, på samme måte som passivformene er brukt i klassisk gresk og papyri. At det ikke bety: «en kvinne skal ikke bli skilt fra sin mann» fremgår av at det i 11b følger en formaning til mannen om ikke å la seg skille, og den er ikke bare en gjentagelse av det foregående. Vanskeligheten med å få utsagnet til å stemme med forbudet i v. 10 har fått enkelte forskere til å betrakte verset som interpolasjon. Om man kunne oversette aor. konj. i betingelsessetningen imperfektisk: «hvis hun har latt seg skille ..» ville det være enklere. I så fall ville det dreie seg om en overtredelse som allerede hadde funnet sted, og apostelen gir regler for hvordan slike, eventuelt skilte, som blir kristne skal forholde seg. Innholdsmessig ville dette stemme bedre overens med utsagnet i v. 11a. Men den grammatikalsk riktige oversettelse må være: «Hvis hun likevel skiller seg ..», og oversettelsen av aor. konj. i betingelsessetninger med imperfektum lar seg vanskelig forsvare. Det synes altså å være slik at apostelen regner med skilsmisser i kristne ekteskap, skilsmisser som han sannsynligvis betrakter som berettigede.

I en stilling for seg kom de ekteskap hvor bare den ene part er kristen, 1 Kor 7, 12–16. Her er det evident at Paulus gjør et unntak fra «regelen» at skilsmisser ikke skal forekomme. Paulus vil også at disse ekteskaper skal bestå, men ikke for enhver pris. Selve regelen er den at hvis den ikke-kristne part vil skilles, skal den annen innvilge i det. Viktig er i denne sammenheng å se at apostelen underordner ekteskapet under *evangeliet*. Det samme gjelder for hele 1 Kor 7, men kommer klart til uttrykk her. Når det gjelder ekteskap mellom kristne, behøver ikke dette at ekteskap er underordnet evangeliet, å sies expressis verbis. Hva de blandede ekteskap angår, gies det en motivering allerede for dette at slike ekteskap skal bestå fortsatt; nå ikke et herreord forstått som lov, men det at den ikke-troende helliges gjennom den annen part, v. 14. Også ekteskapet er en del av det liv evangeliet omfatter, også i ekteskapet skal evangeliet komme til uttrykk. Ettersom dette er mulig også innenfor et blandet ekteskap,

kan dette ekteskap bestå. Hvor imidlertid troen på Kristus gjør det nødvendig, er retten til å innvilge i skilsmisse gitt. Denne rett begrunnes med at den fred evangeliet gir og som er kjennetegnet på det kristne liv, ikke kan bevares, v. 15. Det dreier seg i ordet «fred» selvfølgelig ikke om motsetningen til ekteskapelig krangel. Et slikt argument ville ikke være holdbart. Motsetningen til «fred» er i de paulinske brev fiendskapet mot Gud. Hvor dette fiendskap kommer til uttrykk i et blandet ekteskap, er ikke den kristne part lenger bundet til å fortsette ekteskapet. Det ville være trelldom under synden. Forutsetningen er imidlertid den at den ikke-kristne part vil oppløse ekteskapet. Paulus holder fast på at den ikke-troende part skal ta initiativet. — Der finnes altså et synspunkt som er viktigere enn det det å bevare et ekteskap. Det kan komme dit hen at man må la seg skille for evangeliets skyld, eller rettere sagt: innvilge i en skilsmisse fordi evangeliet krever det.

Om man i dette tilfelle skulle ha anledning til å gifte seg igjen, sies det ingenting om. Om det skulle være tillatt å gjette, kan man formode at Paulus ville fraråde. Ikke for å bevare en ytre overensstemmelse med en forordning, men av de grunner som han ellers angir for ikke å gifte seg i det hele tatt, jvf. 7, 1 f. 7. 8. 9. 26. 32 ff. 40. I motsatt retning kan 7, 9 peke: hvor et menneske ikke har nådegaven til å leve ugift, er det best å gifte seg. — Det sies intet om hvordan den troende part skal forholde seg i et umulig ekteskap hvor den annen part ikke vil skille seg. Det er mulig at 7, 39 tenker på et slikt tilfelle, jvf. Rom 7, 2. Imidlertid står stedet uten tilknytning til v. 12–16, og det dreier seg i dette tilfelle bare om kvinnen, som er bundet til sin mann og ikke kan gifte seg igjen. I problemet om blandingsekteskapet tales det derimot om begge parter. Muligens vil Paulus gi beskjed om at en kristen kvinne ikke skal ta initiativet til skilsmisse, altså avverge en forståelse eller en misforståelse av hans ord om blandingsekteskaper. Et vanskelig ekteskap gir like lite rett til å trekke seg fra forpliktelser som et vanskelig forhold en slave står i til sin herre gir slik rett.

En skilsmisse for evangeliets skyld kjenner Paulus til. Det gjør også evangeliene, og i dette tilfelle er det mannen selv som tar initiativet. Grunnen for å skille seg ligger i at kravet om etterfølgelse av Kristus gjør det nødvendig. Disippelkåret kan kreve at man forlater sin hustru, Luk 18, 29.

At man for evangeliets skyld forlater sin hustru, er i Lukassammenhengen eksemplifisert på disiplene, men står som et almengyldig utsagn; «Der er ingen som forlater, som ...» Man kan her innvende at det ikke dreier seg om en skilsmisse i dette tilfelle, men kun om en adskillelse for en oppgaves skyld. Dog endrer det ikke noe ved selve saken. Teksten taler tydelig nok om en bestående adskillelse, og da spiller det juridiske ved skilsmissen mindre rolle. De to parter skilles i dette tilfelle for bestandig. Etterfølgeren forlater sin hustru på samme måte som han forlater alt i den gamle æon.

Det er betegnende at paralellstedene til Luk 18, 29 nemlig Matt 19, 29 og Mark 10, 30 har en oppregning av alle de andre ting disiplene skal forlate, men ikke dette om å forlate sin hustru. Muligens kan det være slik at det strenge ord om skilsmisse her spiller inn.

La oss kort sammenfatte: Skilsmisseutsagnene befinner seg innenfor kravet om fullkommenhet, ny rettferdighet og hel lydighet mot Guds vilje. Som en av inngangsreglene for Guds rike står forpliktelsen til troskap og kjærlighet innenfor ekteskapet — dette som gjør skilsmisse umulig. Guds vilje er at ekteskapet ikke skal oppløses. Den ikke-juridiske orientering gir som resultat at skilsmissen som «indre faktum» rammes like sterkt som den «ytre» skilsmisse, det vil si den juridiske akt. Som regel og lov for menigheten og det kristne menneske er det like klart hva man har forstått som Guds vilje som det er klart at den ikke har vært gjennomfort ubetinget. Der finnes tilfeller hvor mennesker kan skille seg og gifte seg igjen. Der finnes tilfeller hvor Gud skiller mennesker — hvor gudsrikets krav gjør det nødvendig. Hva vi ikke har, er regler gitt for ekteskap og skilsmisse som samfunnsordning.

Hvilke konklusjoner kan der av dette trekkes for det aktuelle problem innen kirken?

Det tør være klart at de nytestamentlige ord om skilsmisse hører hjemme på det personlig-kristne plan, ikke på det juridiske. Det vil si at linjen går fra bergprekenkravet og den urkristne menighetsordning til forkynnelsen og formaningen — og ikke til den borgerlige lovgivning. Det kan forkynnes med henblikk på «hjerter som ikke er hårde», men det kan ikke lages regler av det.

Med andre ord: like lite som andre bergprekenord kan skilsmisse-

utsagnene bli lovgivning. — Det betyr videre at kirken er nødt til å godta at staten legaliserer skilsmisse og gjengifte like så vel som den godtar edsavleggelse. Den kan passe på at lovgivningen ikke blir for løs, at det blir for lett, men den er nødt til å gi konsesjoner for å hindre full oppløsning. Nå kan man si at en del av disse konsesjoner er bibelsk «dekket», om man vil kombinere de nytestamentlige utsagn om berettiget skilsmisse og gjengifte med statens legalisering. Det samme gjelder overfor det gammellutherske standpunkt om at den uskyldige part i de berettigede skilsmisser skal ha adgang til nytt ekteskap (jvf. Vom ehelichen Leben 1522, W. A. 10. 2. 275 ff.; Tractatus de Potestate et Primatu Papae 78). Men kirken må godta mere i statens legalisering: nemlig at også den skyldige part kan gifte seg — fordi grov umoral ellers ville bli det sikre resultat.

Men hvor kommer så den kristelige vigsel inn i bildet? Er det bergprekenkravet eller de nødvendig konsesjoner som skal bestemme? Nå er det slik at når kirken utfører vigsler, utøver den ikke en strengt kirkelig funksjon. Den opptrer i dette tilfelle som statens vigselsmann ved samfunnsmessig å legalisere en kontrakt mellom to mennesker. Samtidig som den forkynner Guds vilje med dette ekteskap. Dette forhold at den opptrer som statens vigselsmann gjør den nåværende situasjon uholdbar. Vi kan neppe på den ene side anerkjenne ekteskap mellom skilte mennesker og på den annen side underkjenne dem ved ikke å la dem få gifte seg i kirken, om man vil: ikke forkynne Guds vilje med et nytt ekteskap. Betrakter vi de gjengiftes ekteskap som rette ekteskap, må de kunne inngås i kirken. En ordning hvor man absolutt nekter kirkelig vigsel av fraskilte, ville la seg høre om kirken virkelig praktiserte kirketukt i forbindelse med inngåelser av ekteskap i sin alminnelighet. Nå er den kirkelige vigsel — på få unntak nær kanskje — åpen. Kirken legaliserer ekteskap som direkte er i strid med Guds vilje. Man kan ha vært gift og skilt en rekke ganger og likevel få kirkelig vigsel, hvis man bare ikke har legalisert sine tidligere forhold. En som uforskyldt er skilt, kan derimot vanskelig få kirkelig vigsel. Slike forhold gjør den kirketukt man kan høre omtalt i forbindelse med at man nekter å vie fraskilte, til et regulært skinn Og det er i denne sammenheng overhodet ingen løsning å overlate det hele til den enkelte prests samvittighet. Hva som er rett i et sogn, kan ikke være galt i et annet.

Der synes å være to veier å gå. Den ene er å utvide den åpne adgang til ekteskap til også å gjelde vigsel av fraskilte. Det vil si: kirken tar «på folkekirkelig vis» mot alle og forkynner Guds vilje med hvert nytt ekteskap som inngås. Eventuelt kunne man da ha ulike vigselsritualer på linje med den ordning som er foreslått i Finnland. Den annen vei er å stenge adgangen helt for ny vigsel, hvilket nødvendigvis må bety at det må føres kirketukt konsekvent — altså også ved førstegangsekteskap. Den gammellutherske ordning med kirkelig vigsel av uskyldig fraskilte kunne kanskje kombineres med den siste ordning, men lar seg vanskelig praktisere, fordi vi ikke har noen instans til å avgjøre skyldsspørsmålet. Det er dog vanskelig å se hvordan kirken i enkelte tilfelle kan nekte vigsel av fraskilte uten å komme i konflikt med såvel de bibelske «konsesjoner» som den gamle lutherske oppfatning.

Ingen av de to veier synes dog tilfredsstillende. Den første kan gjøre kirkens befatning med vigsler til en parodi. Den annen betyr urett mot en rekke mennesker og fører til indre usannhet. Der er såvidt jeg kan forstå en tredje vei som må være en mulig løsning. Problemet ligger jo i at kirken opptrer som statens vigselsmann og dermed juridisk anerkjenner ekteskap. Dermed kommer vi jo i og den situasjon at vi samtidig anerkjenner og underkjenner ekteskap mellom fraskilte som prinsipp. En rekke kirker er i overensstemmelse med NT på det punkt at de overhodet ikke utfører vigsler. Det er i den situasjon også vår kirke bør komme. Dermed er kirken ikke lenger ansvarlig for inngåelse av ekteskap, men har forkynneransvar overfor de ekteskap som eksisterer. Man kan hevde at dette bare forskyver problemet til en eventuell kirkelig velsignelse av ekteskap. Men det behøver ikke å være slik. En velsignelse er noe annet enn en vigsel. Dertil kommer at meget avhenger av hvorledes en slik velsignelse utformes. Og endelig er det vel ikke sikkert at det skal gies en kirkelig velsignelse til ekteskap. — Etter min oppfatning vil denne løsning bringe kirken i en situasjon hvor den med alvor og myndighet kunne tale NT's ord om Guds vilje med ekteskapet. og hvor den kunne hjelpe de mennesker til rette, som gjennom skilsmisse har fått ødelagt hva de etter Guds mening var skapt til å leve i.

KONFIRMASJONSORDNINGENE I DE LUTHERSKE KIRKER I DAG

Av HELGE FÆHN

(Foredrag holdt ved Det lutherske verdensforbunds internasjonale seminar om konfirmasjonen, i Loccum 18.–21. april 1961.)

I. Innledning: oversikt over materialet.

Den følgende fremstilling bygger på 16 fullstendige konfirmasjonsordninger, nemlig 4 nordiske (Norge, Danmark, Sverige, Finnland), 3 tyske (VELKD, Elsass-Lothringen, Berlin), 1 fransk, 6 amerikanske og 2 fra misjonskirkene (New Guinea). Dessuten har forf. hatt omrisset av k.-ordningen i den lettiske eksilkirke samt k.-spørsmålene i den tyske Schaumburg-Lippe.

Vi skal imidlertid være oppmerksom på at flere av disse ordninger brukes i andre kirker enn den kirke de opprinnelig er laget for: således den norske i en amerikansk agende (Altar Book, Augsburg Publishing House, Minneapolis) samt på det norske misjonsfelt på Madagaskar (Malagasy Lutheran Church); den amerikanske ULCA også i India (Andhra Evangelical Lutheran Church in India), i Argentina (Iglesia Evangelica Luterana Unida) og i Britisk Guiana. Og endelig: Missouriagenden også i Australia.

Selv om altså det benyttede materiale er langt fra fullstendig, må det derfor likevel sies å være ganske representativt: det omfatter minst 22 regionalkirker med majoriteten av lutherske kristne verden over.

Nedenfor følger en oversikt over det benyttede materiale. Fremover vil ordningene bli gjengitt dels med det nr. de har i oversikten, dels med den forkortelse som står etter tallet i parentes.

Oversikt:

Ordning	1 (No):	Norge + *Madagaskar* + *Evangelical Lutheran Church* (USA).
»	2 (Da):	Danmark.
»	3 (Sv):	Sverige.
»	4 (Fi):	Finnland.
»	5 (VELKD):	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands.
»	6 (El–Lo):	Agende für Gemeinden Augsburgischer Konfession in Elsass-Lothringen.
»	7 (Ber):	U. Altmann: «Wir sind des Herrn» Berlin 1948.
»	8 (Fr):	Liturgie de l'Église Evangélique Luthérienne de France.
»	9 (ALC):	American Lutheran Church.
»	10 (LCA):	Lutheran Church in America.
»	11 (ULCA):	United Lutheran Church in America + *India* + *Argentina* + *Britisk Guiana.*
»	12 (AELC):	Augustana Evangelical Lutheran Church (svensk).
»	13 (UELC):	United Evangelical Lutheran Church (dansk-norsk).
»	14 (Miss):	Missouri-Synoden + *Australia.*
»	15 (Kāte):	Kāte District of the Evangelical Lutheran Church of New Guinea.
»	16 (Mad):	Madang District of idem.

» 17: Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schamburg-Lippe.

» 18: Lettische Evangelisch-Lutherische Kirche in Exil.

II. Konfirmasjons-handlingen som helhet og dens hovedbestanddeler.

A. Forholdet mellom overhøring, konfirmasjon, nattverd.

I de aller fleste ordninger hører de to første ledd sammen slik at overhøring og k. foregår i én gudstjeneste, mens altergangen finner sted senere i en annen (1–4, 12, delvis 5). Det er sjelden at overhøringen

foregår for seg, k. og altergang derimot samtidig. Det synes å være en økende tendens til å forrette hver akt for seg på *tre forskjellige dager* (1, 9, 13, 14, delvis 5). Dette kan muligens henge sammen med et stigende antall konfirmanter, slik at denne tredeling mest har praktiske årsaker. Bare den lettiske eksilkirke fastholder alle 3 i en og samme gudstjeneste, og tar endog med skriftemålet! Skriftemålet som obligatorisk før konfirmantenes altergang synes ellers bare foreskrevet i Fi (4).

I de fleste kirker finner vi overhøring og k. *inne i høymessen*, mest etter prekenen eller etter kirkebønnen. Bare få kirker har en egen selvstendig form for overhøring og k. (eks. 3, 4, 12) eller legger f. eks. overhøringen til andre gudstjenester, gjerne da til vesper o. l. (VELKD, delvis Miss.).

Svarene på et liturgisk spørreskjema om disse ting (1954) viser at i 15 forskjellige kirker er barna ved k. gjennomsnittlig *14 år gamle;* de er 12–14 år i 7 kirker, 14–16 år i 14 kirker og 16–18 år i 2 kirker (Holland, estniske i eksil).

At overhøring og k. er en *offentlig menighetshandling* fremgår av bestemmelsene i mange ordninger om at disse i tilfelle av sykdom o. l. kan forrettes i hjemmet, men da i nærvær av vitner, representanter for menigheten osv.

B. Ordningen av overhøringen.

I alminnelighet har denne ikke noen egen liturgisk utforming, unntatt i 2 tyske (5, 7) og i Miss. hvor vi finner egen tiltale, bønn og skriftlesning, i VELKD således meget passende 2. Tim. 3, 14–17 («Bli du i det som du har lært...»). De fleste agender foreskriver at overhøringen ikke må vare for lenge, i regelen ikke over 1/2–1 time, og at man skal gjennomgå hovedpunktene i den kristne tro.

Akten har mange navn: Prüfung, Förhör, Approval, Examination, Catechisation, Unterredung. Dette viser klart at det i overhøringen dreier seg om å konstatere hvorvidt konfirmantene har den nødvendige, objektivt konstaterbare kunnskap, erkjennelse og innsikt i den kristne tro.

C. Ordningen av k.-akten er i hovedtrekkene følgende:

1. en *innledende* del med salme, formaning (tiltale) og bønn som gjerne utsier hvorfor menigheten nu er samlet, hva som skal skje og grunnen for det;

2. *første hoveddel:* fremsigelsen av (forsakelsen og) troen, i regelen i form av ett eller flere spørsmål og delvis forenet med avleggelse av løfte(r);

3. *annen hoveddel:* velsignelsen under bønn og forbønn, fulgt av tiltale til konfirmanter og menighet;

4. *avslutningen* med bønn og forbønn.

I flere agender finner vi *alternative ordninger*, nemlig i No, Da, Sv samt to av de tyske: El–Lo og Ber. Alternativene gjelder særlig første hoveddel, nærmere bestemt spørsmålene og løftet. Om enkelthetene se senere.

III. Analyse av de enkelte ledd i konfirmasjons-akten.

A. Innledningen.

1. Innledende salme til hele k.-akten finnes i flere ordninger, i noen av dem uten nærmere bestemmelse (8, 9, 12, 13). Hvor der foreslås eller foreskrives en bestemt salme, ser det ut til at den har sammenheng med det hovedsynspunkt vedkommende agende har på k. som helhet: således peker den individualistiske norske («Jeg er frelst og dyrekjøpt») klart på dåpen.

2. Innledende tiltale til menigheten finner vi i 4 ordninger (4, 6, 8, 13). Innholdet av denne er i det store og hele det samme som i den tiltale *til konfirmantene* som finnes i de aller fleste agender (mangler i 2, 6). Det samme er tilfelle i de ordninger (8, 13, 15, 16) som her (også) har en innledende *bønn*. Uten unntagelse møter vi her overalt en henvisning til *dåpen*, likedan en mer eller mindre sterk betoning av at de er *undervist*. Men når det gjelder nærmere å bestemme *hvorfor* de nu er samlet i kirken, skilles veiene. De aller fleste ordninger (12 ialt) fremhever at det er for å *bekjenne troen*, forstått som fides quae — unntatt i Mad (16) som sier: «to confess their *personal* faith». Konfirmantene som det handlende subjekt kommer frem også hvor det tales om å *avlegge løfter* (6, 7, 12, 15) eller *bekrefte* dåpspakten (14) eller dåpsløftet (8, 16). Andre steder tales det om at konfirmantene *blir* bekreftet (10, 11), i sin pakt med Gud (8) eller som medlem av menigheten (7). Fremblikket til *nattverden* finnes i 6 ordninger (4–6, 9, 13, 14) hvor VELKD er alene om å fremheve at adgangen til Herrens bord prinsipielt er gitt «Kraft eurer Taufe», mens Miss.

understreker konfirmasjonens sammenheng med nattverden ved påbudet i 1. Kor. 11, 28 om selvprøvelsen.

3. *Innledende skriftlesning* finnes bare i 6 ordninger, den franske typisk nok Matt. 28, 18–20, da denne ordning som helhet er ensidig orientert bakover mot dåpen. De to agender fra misjonsmarken (15, 16) har begge Ef. 4, 13–16 om veksten i Kristus. De to amerikanske (9, 10) har begge flere til fritt valg, men de stemmer overens i følgende: Acta 8, 14–17; Ef. 2, 13–22; Joh. 15, 1–16. Her stilles altså håndspåleggelsen, ånds- og kirkefellesskapet i sentrum.

B. I første hoveddel er trosbekjennelsen det sentrale. Denne er uten unntagelse *Credo Apostolicum*, som i den danske, (eldre) norske og derav avhengige ordninger gjengis i en mest mulig forkortet skikkelse. Dette henger sammen med at disse 5 kirker stiller spørsmålet om troen til hver enkelt konfirmant: det er en *individuell* trosbekjennelse som konfirmanten avlegger knelende på alterringen. Anderledes derimot i den nyere norske ordning (fra 1911, den gamle fra 1736), som her er lik de fleste lutherske ordninger: Credo fremsies i sin helhet av konfirmantene *samlet* og stående, eventuelt sammen med prest (og menighet). Finske: av presten alene; franske (som mulighet): av én konfirmant alene på alles vegne.

I sammenheng med Credo har den franske og en tysk (7) en *syndsbekjennelse*, og endog «unter Glockengeläut»!

Forsakelsen har ikke så fast stilling som Credo. I sin «klassiske» form (Djevelen, alle hans gjerninger og alt hans vesen) finnes den i litt over halvparten av ordningene, og da særlig i de som peker bakover mot dåpen (1, 2, 6, 9–11, 13, 14). Hvor den mangler, kommer det dels av at dette ledd heller ikke finnes i vedkommende kirkes dåpsritual (eks. 8), men det synes også å ha sammenheng med at k.-ordningen som helhet da peker mer fremover mot nattverden enn bakover på dåpen (eks. 3, 4). Forsakelsen finnes typisk nok i sterkt *utvidet skikkelse* i de to misjonsordninger fra New Guinea; således i Madang: «Today I turn my back on Satan; he is false and his behaviour is evil, so I turn my back on all his affairs. ... I walked in bondage to death and to Satan, but Jesus set me free. I lived in bondage to the customs of my forefathers, but Jesus set me free. Therefore I do now truly reject the secret cult, magic-making and death sorcery ...».

Nesten alle ordninger har en eller annen form for *spørsmål til konfirmantene*. Dette mangler kun i den nye norske og den nye danske ordning. Ellers varierer antall spørsmål fra 1 (nye svenske og VELKD) til 9 (Miss.), mens de fleste har 3–5 spørsmål. Flere av disse tar med mer enn ett moment. Og om vi bortser fra spørsmålene om forsakelsen og troen, kan inneholdet i de øvrige spørsmål stort sett plaseres under følgende hovedkategorier og med fallende frekvens:

a) å ville bruke nådens midler: 9 ordninger (3, 8–12, 14, 15, 17);
b) forbli i (bekrefte, fornye) dåpspakten: 8 ordninger (1, 2, 8, 10, 13–16);
c) holde ut i troen: 8 ordninger (3, 5, 6, 8–10, 12, 17);
d) om livsvandelen (moralsk): 8 ordninger (3, 4, 6, 8, 9, 12, 16, 17);
e) vise lydighet (trofasthet) mot kirken (læren): 6 ordninger (6, 11, 12, 14, 16, 17);
f) bekjenne seg til troen (fides quae): 2 ordninger (4, 17).

Det er særlig Miss. som faller utenfor det vanlige skjema, nemlig ved et eget spørsmål (nr. 6): ønsket om å bli medlem av menigheten, og et (nr. 7) om Bibelens inspirasjon og at kirkens lære i den lille katekisme er sann.

Også av spørsmålene fremgår det at særlig No, Da og de derav avhengige ordninger er mest ensidig konsentrert om dåpen og dåpspakten, Sv og Fi fremhever særlig livsvandelen, mens trofastheten mot kirken og dens lære som rimelig er kommer frem i land hvor den lutherske kirke bare er én av flere og kanskje endog i minoritet.

Av de 6 punktene ovenfor (a–f) peker hele 5 fremover, bare ett (b) bakover. Flere av spørsmålene krever derfor svar som får tydelig karakter av å være *løfter* for fremtiden. Selve *ordet* løfte finnes i nesten halvparten av ordningene (7–12, 14, 15). Løftesynspunktet er særlig sterkt i Kāte-ordningen: hele 4 ganger gjentar konfirmantene «We truly (indeed) promise». Likedan i den franske (8) hvor ordet løfte forekommer ialt 11–12 ganger og altså er et av de sentrale begreper, endog i formen «le voeu sacré». Her er løftet imidlertid overveiende bakoverskuende = bekrefte og fornye (ratifier, renouveler) dåpsløftet.

Løftesynspunktet kan komme frem også på annen måte, nemlig ved *håndslaget* som *konfirmanten gir presten* som ytre tegn på det høytidelige og forpliktende i det gitte løfte. Denne seremoni forekommer typisk nok bare i den (eldre) no, da, franske og avhengige

ordninger (1, 2, 8, 13). (En annen type håndslag, hvor presten gir konfirmanten hånden, har helt annen funksjon og skal omtales nedenfor.)

C. Annen hoveddel: velsignelse under bønn og forbønn. I ca. halvparten av ordningene (1, 2, 8, 13–16) følger velsignelsesakten direkte etter spørsmålene og løftene uten noen spesiell innledning. I den annen halvpart er der to forskjellige tendenser: de svenskfinske (3, 4, 12) har her en tiltale til konfirmantene hvor presten på grunnlag av deres bekjennelse (og løfte) tilsier dem *adgangen* til *nattverd*en, altså *før* den høytidelige velsignelse. Her er det slektskap med VELKD's formulering «Kraft der Taufe». Den annen og større gruppe ordninger (6–7, 9–11) har her en *bønn* om den *Hellige Ånds* hjelp og bistand, dels med sikte på den straks etterfølgende velsignelse, dels for de unges hele liv og fremtid. VELKD, El–Lo og ALC (9) siterer her Luk. 11, 13. I to amerikanske (10,11) lyder siste halvpart av bønnen: «...daily increase in them Thy manifold gifts of grace: the spirit of Wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and of the fear of the Lord...». VELKD-agenden har her en kort *tiltale til menigheten* med ønske om at «Gott der Herr wolle das gute Werk, das er an diesen Konfirmanden angefangen hat, bestätigen und durch seinen Heiligen Geist sie vollbereiten, stärken, kräftigen, grunden...» hvoretter prest og menighet istemmer «Nun bitten wir den Heiligen Geist». Denne salme eller en annen Hellig-Ånds-salme har også de to andre tyske ordninger (6, 7) på dette sted.

Den følgende akt kalles dels «Bestätigung», men for det meste «Einsegnung, Benediction, Blessing». De fleste ordninger understreker det viktige og høytidelige i denne velsignelseshandling derved at *konfirmantene nu kneler ved alteret*, enten i mindre grupper, hver enkelt alene eller alle på en gang. Den eldre norske og den (dansk-)amerikanske (13) stiller i denne henseende både «bekjennelsen» og «velsignelsen» på samme linje, idet konfirmantene kneler ved alteret under begge. Den danske og Käte stiller dem likt ved at konfirmantene blir stående under begge.

Liksom hver enkelts *navn* ble nevnt ved dåpen, har de fleste ordninger (ikke 3, 4, 6, 9, 12) dette også ved k.: noen få (1, 2, 10, 13) allerede før Credo, de øvrige først nu.

Handlingens karakter av velsignelse kommer frem dels ved *håndspåleggelsen* som mangler bare i to (4, 6) og er valgfri i to (3, 12), dels og ganske særlig i *det ledsagende ønske* (*votum*). I en eller annen skikkelse finnes dette i alle ordninger, enten som et selvstendig formet ønske eller i form av et bibelord eller begge deler. Kāte har bare bibelord. På den annen side mangler flere ordninger slike bibelord helt (2, 10, 11, 13) eller de er bare en mulighet (1, 8, 12, 14). I den finske ordning kalles bibelordet (over 100 til fritt valg!) «en påminnelse om den bekännelse I denna dag avlagt»; og uten knelen og håndspåleggelse blir altså velsignelsessynspunktet her meget tilbaketredende. Det samme er tilfelle også i den franske ordning som — tross ordene «recevoir à genoux, devant Dieu, sa sainte bénédiction» — ser hele denne akt under bekreftelsessynspunktet. Ellers kommer velsignelseskarakteren sterkere eller svakere frem i alle de øvrige ordninger.

De fleste *velsignelsesønskene* er rettet til *Faderen* (2, 3, 12, 14, 16: the Lord), og tre av de amerikanske (9–11) med nøyaktig samme ordlyd («The Father in heaven, for Jesus' sake, renew and increase in thee the gift of the Holy Ghost, to thy strengthening in faith, to thy growth in grace, to thy patience in suffering, and to the blessed hope of everlasting life»). De fleste av de øvrige retter seg til *Treenigheten*, således de tre tyske (5–7) med den gamle (Butzer's) formular lett revidert (VELKD: «Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist gebe euch seine Gnade: Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, um des Verdienstes unsers Erlösers Jesu Christi willen»).

I velsignelsesonskene og de bibelske alternativer møter vi ellers hyppig ordene: oppholde, styrke, grunnfeste, hellige, vokse osv. Det innebærer at dette avgjørende høydepunkt i k.-akten i alt vesentlig sees under *synspunktet fornyelse*, *vekst* o. l. De fleste velsignelsesønsker er derfor ensidig fremoverrettet, mot fremtiden. Tre ordninger ser også bakover, nemlig den danske og norske som uttrykkelig fremhever Guds gjerning i dåpen, og dertil Mad. (16) som minner om «the Lord. . .who has plantet the seed of his Word within you. . .». Bare den franske er ensidig rettet bakover mot dåpen, hvis formular kommer igjen her ved k.: «N. N. Je te baptise (confirme dans l'alliance du baptême), au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit».

I det alt overveiende antall ordninger er k. altså *ikke* først og fremst *bekreftelse* av noe *fortidig*, men *bestyrkelse* til noe *fremtidig*. Denne dobbeltkarakter ligger allerede i den latinske termen «confirmatio». Med et slikt hovedsynspunkt er det bare rimelig at Den hellige ånd — liksom i den innledende salme — kommer i sentrum (1, 3, 7, 12), med bønn og ønske om at Åndens gaver må vokse og økes (6, 9–11). (Ja, to ordninger bruker endog formuleringen «gi den Hellige Ånd» alternativ 5 i ordning 7 og det første i 14).

I El–Lo (6) skal velsignelsen og håndspåleggelsen ledsages av *klokkeringing*. Denne høytidelige seremoni finner vi også i VELKD, nemlig ved *Fader vår* som presten skal be mens han og konfirmantene kneler etter innledningssalmen (Nun bitten wir) forut for Einsegnung. Også i den svenske ordning (3 + 12) er Fader vår noe av et høydepunkt: det følger umiddelbart etter velsignelsesønsket og bes av presten knelende. De øvrige ordninger som har Herrens bønn (1, 4, 7, 9–11, 13–16), plaserer den henimot slutten. At flere ordninger ser denne annen hoveddel med velsignelsen som det avgjørende i hele akten, fremgår av at de fra nu av kaller barna ikke konfirmander, candidates osv., men: de konfirmerte (1, 10, 11, 13, 15). For enkelte ordningers vedkommende kan vi ikke bestemme dette (2, 9, 12, 14, 16), og de øvrige bruker samme betegnelse under hele gudstjenesten (3–8). Først etter at hele gudstjenesten er slutt, sier den svenske: de nykonfirmerte.

Innholdet og betydningen av hele denne akt blir nærmere utfoldet i den etterfølgende *tiltale til konfirmantene*. Den finnes i 11 ordninger, og innholdsmessig kretser de tydelig omkring to hovedpunkter: 1. konfirmantenes medlemskap i og tilhørighet til menigheten, 2. deres adgang til nattverden og andre «spiritual privileges». Dette siste moment er det sterkeste. Men da det første naturlig nok kommer først der hvor begge finnes, vil vi også behandle det først.

Den uttrykkelige henvisning til k.s betydning for kirketilhørigheten kommer frem i 6 ordninger (6–8, 11, 13, 15), men finnes også i to til (9, 16). I de to tyske (6, 7) understrekes det at det dreier seg om en stadfestelse (Bestätigung) av et allerede eksisterende medlemskap. Presten — som menighetens representant — er handlingens subjekt, i 7 supplert av en *eldste* som hilser konfirmantene velkommen «nach eurer Bestätigung zu Gliedern unserer evangelischen Kirche». I den

franske (8) og den ene misjonsordning (15) sies det klart at det dreier seg om et *voksent* medlemskap (au nombre des chrétiens adultes; adult membership); i UELC (13) erklæres de som «*communicant* members». Noe uklar er ULCA (11) hvor presten sier: «I hereby *declare thee a member* of this congregation...» — til tross for at den innledende tiltale til konfirmantene sier at de i dåpen «were...made members of His Holy Church». Tankegangen er vel den at ved dåpen ble barnet medlem av den universelle Kristi kirke; nu ved k. er det blitt (fullverdig?) medlem av den lokale menighet.

I tre av ordningene (9, 11, 15) skal *presten gi konfirmantene* sin høyre *hånd*, i dem alle med samme hensikt og betydning som forklares i Kāte (15): «that act is the mark that signifies that you are now entering the adult membership of the congregation». I en del ordninger sies det at bakgrunnen for denne erklæring om medlemskapet er at de er døpt (10), at de har fornyet sin dåpspakt (6, 8), bekjent troen (9, 10, 13, 14) og lovet å tjene Kristus (11). — I de to misjonsordninger kommer k.s betydning for medlemskapet sterkt frem. (Kāte: «You are now joining yourselves to the Lord and to us his congregation». Madang: «(Now) you are all united with this congregation and the communion of saints in all lands»).

Medlemskapet innebærer selvsagt også *adgang til nattverden* (nevnes ikke i 15–16). Dette moment blir uttrykkelig fremhevet i 8 ordninger (5–11, 13) foruten i de tre (3, 4, 12) som tar dette med allerede før velsignelsen (se ovenfor). Dessuten ligger det implisit i alle de øvrige, hvilket til overmål stadfestes av svarene på det liturgiske spørreskjema. VELKD er som sagt alene om allerede i den innledende tiltale å betone at adgangen til nattverden prinsipielt er gitt i og med dåpen.

En etterfølgende *tiltale til menigheten* finnes bare i 7 ordninger og er innholdsmessig av mindre betydning. De fleste legger menigheten på hjerte å motta barna som brødre og søstre, be for dem og hjelpe dem. Tre ordninger (11, 13, 15) bruker det noe svevende uttrykk «consider (acknowledge) as brethren», og den franske er alene om å understreke at menigheten også er *vitne* om løfteavleggelsen, sannsynligvis omtrent på linje med dens funksjon ved dåpen!

D. Avslutningen.

En avsluttende *bønn* før (Fader vår og) velsignelsen finner vi i nesten samtlige ordninger. I de to fra New Guinea er det fri bønn (15: av en i menigheten), i de andre 12 er den foreskrevet, til dels med flere alternativer (6, 7, 14). Noen av disse begynner med å henvise til dåpen (1, 4, 6, 8: dåpsløftet, 13: dåpspakten, 14), men den dominerende tanke er her igjen ganske avgjort fremoverrettet: at Gud må bevare de unge, styrke dem med sin Hellige Ånd, hjelpe dem på livsvandringen osv. I forbindelse med Ånden henviser to til håndspåleggelsen (6, 7).

IV. Sammenfatning.

Alle ordninger omtaler, utgår fra og bygger på dåpen. Noen (8, 13, 14, delvis 9) bruker endog termen «catechumen» om barna. Noen få er mer eller mindre ensidig rettet bakover mot dåpen, slik at undervisningen blir dåpsundervisning og k. en bekreftelse av dåpen alene. Dette gjelder bl. a. de to misjonsordninger (15, 16), men ganske særlig den franske, hvor k.-handlingen nesten får karakter av voksendåp. Det er også karakteristisk for denne meget lange og innholdsrike ordning (7–8 sider) at ordet nattverd forekommer bare én eneste gang.

På den annen side finnes der enkelte ordninger som ser k. overveiende som nattverd-forberedelse. Således den svenske som kaller barna «nattvard-ungdom» og den finske som bruker det beslektede «skriftskole-ungdom». Den svensk-amerikanske (12) taler om den «examination, which shall precede the first Communion», og Missouri stiller som nevnt 1. Kor. 11, 28 i spissen for overhøringen og dermed for hele k.-akten.

De fire nordiske kirker og derav avhengige ordninger representerer altså begge ytterligheter; men bortsett fra den franske (+ 15 og 16) har de fleste andre ordninger disse to hovedsynspunkter med i en mer avbalansert forening.

Denne uklarhet i k.s orientering kommer frem også i begge de to hoveddeler: bekjennelsen av troen og velsignelsen. Dette er tilfelle ikke minst i de ritualer som har alternativer. Således har vi i Norge på den ene side den gamle ordning i 2 skikkelser: med og uten håndslag og løfte, på den annen side den nye uten så mye som et eneste spørsmål til konfirmantene! Jeg skulle tro at utviklingen hos

oss har paralleller i de fleste andre lutherske k.-riter: en utvikling *fra* en eldre ordning hvor den enkeltes bekjennelse av troen (med fides quae og fides qua i forening) stod i sentrum, og *til* en nyere ordning med felles bekjennelse av fides quae, og hvor den etterfølgende velsignelseshandling har kommet mer og mer i sentrum.

Det er ingen tvil om at samtlige ordninger legger hovedvekten på troen som fides quae. I denne forbindelse kan vi — foruten undervisningen og eksaminasjonen — peke på formuleringene i selve k.-akten, hvor vi stadig finner uttrykk som «believe the creed of the congregation, the true (orthodox) faith, göttliche Lehre, Erkenntnis des Heils» osv. Noen ordninger har også tendenser til en qua-betraktning: gjøre troen levende (1), tro evangeliets sannhet av hjertet (6, 14), bekjenne sin personlige tro (16), og: selvprøvelsen før avleggelsen av løftet (7).

Det er konfirmantene som bekrefter (aktivt) sin dåpspakt ved (forsakelsen,) troen (og løftet). Men det er også presten som på det samme grunnlag bekrefter konfirmantene: dels i deres dåpspakt, dels i deres tilhørighet til den synlige lokalmenighet. Etter konfirmantenes subjektive bekjennelse følger derfor kirkens objektive bekreftelse, tilsigelse og bestyrkelse. Dette skjer fremfor alt i velsignelses-handlingen, hvis store betydning i hele handlingen kommer frem bl. a. ved at konfirmantene da kneler, ved klokkeringing og ved at enkelte ordninger setter et markert skille: før–etter, nettopp her. Mitt inntrykk av de 16 ordninger er i en sum at den lutherske kirke idag legger hovedvekten ikke på bekjennelse og løfte, ikke på dåpsbekreftelse og -fornyelse, men på kirkens *bestyrkelse* ved Ånden av dens døpte barn ved overgangen til voksen alder.

KAN FORHOLDET MELLEM DET GAMLE OG DET NYE TESTAMENTE UTTRYKKES SOM PROFETI OG OPPFYLLELSE?

Foredrag ved det videnskapelige prestekurs i Oslo august 1961

Av SIGMUND MOWINCKEL

Dette temaet har jeg fått oppgitt til drøftelse. Jeg må da med en gang tilstå at det egentlig aldri har vært *mitt* problem. Det uttrykker efter min mening et altfor snevert syn på GT. Det vil forhåpentlig fremgå av det jeg har å si i det følgende.

Men spørsmålet er heller ikke ganske klart formet. Svaret beror i ikke liten grad på hvad man mener med «profeti». Ordet «profeti» kan være ganske enkelt et synonym til «spådom». Isåfall er entallet i spørsmålet ment generisk = et reelt flertall: spådommer og oppfyllelsen av disse. — Men «profeti» kan også brukes om et sammenhengende fremoverrettet helhetssyn og forkynnelsen av dette, tilmed et slikt syn som utfolder seg i løpet av en historie — kall det idéhistorie eller åpenbaringshistorie, det blir *i denne sammenheng* uvesentlig.

Det er mulig at oppdragsgiverne har ment spørsmålet i denne siste mening, og da er der noget berettiget i det, og likeså i deres eventuelle forventning om et positivt svar på det.

Men likeså sikkert er det at den alminnelige mann, og mange teologer både i fortiden og i nutiden, har stillet og stiller spørsmålet i den førstnevnte mening: er det et vesentlig drag ved GT at det inneholder en rekke mer eller mindre detaljerte spådommer, som i tur og orden er blitt oppfylt i NT? Og her har det i tidens løp ikke

bare dreiet seg om de såkalte messianske spådommer» — som titelen på mange lærde verker har lydt, jfr. Delitzsch's og Buhl's bøker med denne titel —, men også om spådommer om alle slags hendinger og personer i løpet av kirkens historie. Her er det da særlig Daniel-apokalypsen og Johannes-apokalypsen som har vært en uuttømmelig funngrube. Som bekjent fant f. eks. Luther her spådommer både om tyrken og om paven. I min studentertid kom jeg over en bok av en amerikaner, Rev. Uriah Smith, en bok av tykkelse som familie-billedbibelen, om Daniel og Apokalypsen, hvor jeg blant annet kunne lese at «dyret i åpenbaringen» siktet til Amerikas forenede Stater. Mr. Uriah Smith fant dette beklagelig, men det måtte ikke få oss til å «se bort fra Bibelens klare og tydelige ord». Jeg blev også en gang i hine dage spurt av en eldre dame, om jeg visste at der var spådd om bilene i Bibelen? Jeg måtte innrømme min uvitenhet, og blev da henvist til Nahum 2, 5, hvor det står: «Paa Gaderne rase Vognerne afsted, de styrte frem over Torvene; de ere som Blus at se til, som Lyn fare de frem». At sammenhengen taler om de mediske og kaldeiske krigsvogner som, blinkende i solen, stormer Ninive, syntes ikke å inneholde nogen anfektelse for spørsmålsstillersken.

Nu sitter vel mine tilhørere og venter på at jeg skal komme til «saken», og dermed tenker de sikkert først og fremst på de såkalte «messianske» spådommer. Bibelen selv, NT vil de si, har jo en rekke steder hvor det uttrykkelig sies at denne eller hin begivenhet var en oppfyllelse av den bestemte spådom i GT, og særlig har de da — og med rette — Matteusevangeliet i tankene[1] Men rimeligvis tenker nu flere også på de fortolkende innholdsoversiktene som i den norske bibeloversettelse (NO) er satt til de enkelte salmer, som NO dels på grunnlag av en tilsvarende tolkning i NT, dels på egen hånd, oppfatter som «messianske spådommer». Og her synes de å ha trygg grunn under fottene, når vi tenker på Lk. 24, 74, hvor der legges den oppstandne Herre et ord i munnen om «at alt det måtte opp-oppfylles som er skrevet i Mose Lov, i Salmene og profetene om meg».

Vi kan da ikke komme utenom å ta for oss en del av disse stedene, hvor de nytestamentlige forfattere — altså allerede urkirkens offisielle lære — har funnet spådommer om Messias Jesus, og ikke bare i «Profetene» (Nebi'im) men også i «Loven» (Tora) og i «Skriftene»

(Ketubim); sistnevnte gruppe er i Lk. 24, 17 benevnt efter det viktigste av Skriftene som «Salmene»; sml. v. 27 «Og han begynte fra Moses og fra alle Profetene og utla for dem i alle Skriftene det som er skrevet om ham».

Det første spørsmålet blir da: hvordan forholder f. eks. Matteus's messianske tolkninger av dette eller hint skriftsted seg til den historiske tolkning ut fra vedkommende GT-skrift selv og stedenes kontekstmessige sammenheng, som vi idag er nødt til å se skriftene ut fra?

I Mt. 2, 13–15, blir Josefs og Marias flukt til Egypt med Jesusbarnet og deres tilbakekomst ifølge en gudinngitt drøm fremstillet som en oppfyllelse av Hoseastedet 11, 1 «Fra Egypt kalte jeg min sønn». Matteus har her oppfattet (Guds) «sønn» om Jesus. Men en kontektsmessig og historisk eksegese gjør det utvilsomt at «min sønn» i Jahves munn her ikke sikter til nogen enkeltperson, men er et — la oss si: billedlig — uttrykk for den kollektive størrelse Israelsfolket, som Moses på Guds befaling førte ut fra Egypt. Hoseas taler her ikke om nogen fremtidig hending, han «spår» ikke, men han hentyder til en gammel historisk hending. — I 2, 17 tar Matteus Jer. 31, 15 «En røst blev hørt i Rama, gråt og stor klage, Rakel gråt over sine barn», som en spådom om barnemordet i Betlehem. Men sammenhengen gjør det ganske utvilsomt at Jeremia — eller hvem nu vedkommende profet var — taler om bortførelsen av nordisraelittene under Sargon. — I Mt. 8, 17 er Jes. 53, 4: «Han tok våre skrøpeligheter på seg og bar våre sykdommer» tolket som oppfylt ved Jesu utdrivelse av onde ånder og helbredelser av sykdommer. Men konteksten i Jes. 53 taler ganske bokstavelig om at den sykdom og elendighet som burde ha rammet de bekjennende selv («vi»), bokstavelig talt rammet Herrens Tjener, som bar dem i deres sted; den straff de burde ha lidt, bar han. Men at Jesus helbredet sykdommer, er ikke det samme som han selv bar dem. — I Mt. 27, 35 og Joh. 19, 23 f er klagen i Sl. 22, 19 «de skifter mellem seg klærne mine, de kaster lodd om drakten min» tolket som en spådom om hvad den romerske vaktavdeling gjorde med Jesu klær ved korsfestelsen. Johannes tar «mine klær» *bĕgâdaý* om de enkelte (andre) klædningsstykker og «min drakt» *lĕbuši* om kappen, og lar stridsmennene dele istykker de andre klædesplagg, men kaste lodd om den usydde kappen, for den vilde de ikke rive i stykker. Efter hebraisk språkbruk og verse-

stil er det imidlertid klart at *bĕgádaý* og *lĕbuši* er to synonyme uttrykk for det samme hele: de enkelte beklædningsstykker og beklædningen som helhet. Johannes's tolkning gir dertil det ganske urealistiske bilde at vaktavdelingen — hvor mange mann bestod den av? — rev de enkelte klædesplagg i like mange stykker som de var mann, men ikke ville gjøre dette med kappen. Hvad bruk kunde soldatene ha av de oppdelte klædesremsene? — I Joh. 2, 17 er tempelrenselsen tatt som en oppfyllelse av den formentlige spådom i salmelinjen 69, 10 «Ja iveren for ditt hus har fortært meg, på meg er falt dine forhåneres hån» — som LXX uriktig oversetter futurisk. Men salmelinjen er ikke ment som en spådom, men som et ledd i skildringen av den bedendes lidelser: hans brennende iver for kultusen i templet har bare innbrakt ham spott og hån fra hans fiender, som heller ikke unnser seg for å forakte og forhåne Jahve selv.

Det får være nok med disse eksemplene. En gjennemgåelse av de stedene i GT hvor de nytestamentlige forfattere har funnet spådommer om enkeltheter fra Jesu liv og gjerning, viser at iallfall de fleste av dem — for å uttrykke det forsiktig — i virkeligheten handler om noget annet enn det de fortolkende evangelister har funnet i dem.

Men en slik gjennemgang viser også noget annet, nemlig at det praktisk talt dreier seg om løsrevne enkeltvers, som er tolket som oppfylte spådommer, ofte om enkeltheter i Jesu liv, uten at der er tatt nogetsomhelst hensyn til skriftversenes kontekstmessige sammenheng og historiske bakgrunn og omstendigheter — kort sagt alt det som vi idag oppfatter, og er nødt til å oppfatte, som den elementære forutsetning for en virkelig eksegese. Skriftene er behandlet som om de bestod av enkeltspådommer uten nogen kronologisk rekkefølge eller annen innbyrdes sammenheng enn den at de alle dreiet seg om Jesus Messias og om hans kirke. Riktignok har C. H. Dodd i sin bok *According to the Scriptures* (London 1952) vist at der var visse større idé- og skriftkomplekser innenfor GT, som urkirken fortrinnsvis hentet sitt spådomsbevis fra. Men det opphever ikke det som nettopp er sagt om metoden den anvendte ved tolkningen av dem: en mer eller mindre slående overensstemmelse i ordvalg og forestillingsbilde mellem skriftstedet og enkelthendinger i Jesu liv eller troesutsagn om ham.

Et av de områder hvor Dodd's syn har gyldighet, er Salmene. At

kongesalmene både av de senjødiske lærde og av urmenigheten er blitt tolket som Messias-spådommer, er vel kjent. Det er her nok å henvise til tolkningen av Sl. 110 i Mt. 22, 44 parall. Men denne tolkningen er det ikke mulig å opprettholde idag. Disse salmene skildrer ikke en fremtidig eskatologisk skikkelse, men Israels, resp. Judas konge av Davids ætt, tegnet efter det rådende kongeideal,som igjen har sine røtter i den gamle almenorientalske kongeideologi.

Men urkirken fant hentydninger til Jesus også i andre salmer. Ovenfor er nevnt tolkningene av Sl. 22 og 69. I Act. 1, 20 er Sl. 109, 8 oppfattet som en spådom om forræderen Judas (sml. Mt. 26, 59), og i Act. 2, 25 ff er Sl. 16 tatt som en bønn av Messias-Jesus. — I virkeligheten taler Sl. 109 om den konkrete bedende jødes aktuelle fiender; salmen er nutidig, ikke fremtidig ment. — Sl. 16 er en tillits- og vernesalme av (for) en som er truet av aktuell fare og som uttaler sin forvissning om at Herren ikke vil tillate at han overmannes av sine fiender og går til grunne.

Denne messianske tolkning av Salmene har fortsatt i den kirkelige tradisjon og lever enda i innholdsangivelsene i vår bibeloversettelse, hvor mer enn et snes salmer er oppfattet som inneholdende messianske spådommer[2]. Sl 40, 7–9 sies å inneholde en «spådom om ofrenes avskaffelse». — Foranledningen til disse tolkningene er gjerne en eller annen enkelt setning, som minner om drag i Jesu historie eller billede, likesom i Sl. 22 og 69, og overalt er tolkningen i strid med det som er et av salmens vesensdrag: dens aktualitet for nettopp den tid da den blev til. Et eksempel her: Sl. 87, lovprisningen av *Sion* som alle troendes «mor», som også de adspredte og proselytene i Babel, Egypt osv. sogner til, er tatt som en «forjettelse som er oppfylt i Kristus». Men salmen vil ikke være nogen «forjettelse»; den taler om en aktuell tilstand på dikterens egen tid. Det samme gjelder Sl. 19, lovprisningen av Guds sol og den åndelige sol Moseloven: den hverken er eller vil være «en forjettelse om evangeliets kunngjørelse over hele jorden». Det burde også være innlysende at den omstendighet at Jesus på korset fant uttrykk for sin dype sjelenød i et ord fra Sl. 22, ikke gir nogen som helst rett til å oppfatte salmen som diktet for å være en bønn av Messias (sml. NO's innholdsangivelse «Messias klager over» osv.).

NO's tolkninger av Sl. 87 og 19 står på overgangen til den såkalte

«typologiske» messianske tolkning[3], som vi finner den f. eks. NO's tydning av Sl. 31: «David er i sine lidelser et forbilde på Messias». Hvis dette ikke bare er ment som en homiletisk anvisning, kan det bare bety at dikteren — eller den inspirerende Ånd uten dikterens vitende — har *ment* at diktet skulde ha denne dobbelte mening. At en slik oppfatning i virkeligheten er uforenlig med en salmes karakter av virkelig aktuell bønn, burde være innlysende. I det hele tatt må det sies om den typologiske tolkning at den er et påskudd til den villeste vilkårlighet, som en best kan se i Wilh. Vischers produkter. Personlig anser jeg typologien for videnskapelig og teologisk svindel. Jeg har naturligvis rett til å si at «David» i denne eller denne salmen *for meg* blir et slags forbilde osv., men jeg har ingensomhelst rett til å påstå at salmen objektivt sett *er* og er ment slik.

*

Det synes klart at det må være et bestemt syn på Skriften (GT) som ligger til grunn for de nytestamentlige forfatteres tolkningsmetode. En side av dette skriftsynet springer i øynene: Skriften er for en stor del oppfattet som en spådomsbok av eskatologisk karakter. Den er «skrevet for oss til hvem de siste tider er kommet», sier Paulus (1 Kor 10, 11). — Dette reiser da det spørsmål: hvor har de dette skriftsynet og denne tolkningsmetoden fra? Om det vet vi idag noget mer enn for et tiår siden, takket være Qumrantekstene, nærmere bestemt: esseersektens bibelkommentarer. Av slike inneholder de funne tekster flere, bl. a. en næsten fullstendig bevaret kommentar til de to første kapitlene av Habakkuk, brudstykker av en Mika-kommentar, av en Salmekommentar osv. Den viktigste er her den førstnevnte, som gir et klart bilde av metoden. Kommentatoren siterer Habakkukteksten setning for setning, stundom ord for ord, og så fortsetter han: «Tydningen av dette (*pšrw*) er», og så følger tydningen om personer og hendinger som har inntruffet i esseersektens egen historie og samtid, eller som ventes å inntreffe med det aller første. Til Habakkuks historiske situasjon og de folk han har for øye, blir der ikke tatt noget hensyn — antagelig har kommentatoren heller

ikke visst noget om det. Karakteristisk er således tydningen av 1, 6: «Ti se, jeg oppreiser *kaldeerne*, det bistre og rappe folk. Dets tydning gjelder *kitteerne*, [som er] hurtige og motige i krig, så de ødelegger mektig[e og legger] dem under kitteernes herredømme. De er[obrer .....] og de tror ikke på (Guds) lover». Med «kitteerne» mener kommentatoren enten de seleukidiske syrere eller romerne, efter all sannsynlighet de sistnevnte, hvis erobringer kommentatoren selv har opplevet. — I 1, 13b har han lest en noget avvikende tekst: «Hvorfor ser dere rolig til, dere troløse, og du tier når en urettferdig sluker den som er rettferdigere enn han»; hans fortolkning lyder: «Tydningen av dette gjelder Absalons hus og mennene av deres råd, som holdt seg tause da rettferdighetens (eller: den rettferdige lærer) blev tuktet, og ikke stod ham bi mot løgnens mann, som foraktet Loven midt i hele deres forsamling». Her er det hendinger i sektens og den rettferdige lærers liv det hentydes til, mens Hab. tenker på kaldeerne (babylonerne) og deres opptreden mot Juda (og andre folkeslag). — Befalingen i 2, 2 til å skrive opp synet, «forat man lett (egtl. «i løp») kan lese det», tolkes slik: «Tydningen gjelder rettferdighetens lærer, hvem Gud kunngjorde alle hemmelighetene i sine tjenere profetenes ord». Det var gjeldende tro i sekten at Gud hadde utrustet dens stifter «rettferdighetens lærer» med en slik evne. — Hab. 2, 5–6 taler om den grådige og overmodige kaldeer som har spilt opp gapet som She'ol og aldri blir mett, men sanker til seg alle folkeslag osv.; det tydes slik: «Dette gjelder den urettferdige prest, som blev kalt med Sannhetens navn da han begynte sitt virke, men da han blev hersker over Israel, opphøyet hans hjerte seg, og han sviktet Gud og var troløs mot lovene for rikdoms skyld» osv. Kommentatoren tenker utvilsomt på en av de makkabeiske øversteprester i Jerusalem, rettferdighetens lærers motstander og forfølger, og på hendinger i samtiden eller den nærmeste fortid.

Vi har her en tolkningsmetode som ubekymret om tekstens historiske mening oppløser den i enkeltsetninger, som hver får sin tydning ut fra kommentatorens og sektens egen samtid og opplevelser, og uten å ense hvorvidt de spådommer han slik leser ut av — eller rettere: inn i — teksten gir de hendinger som der spåes om, nogen riktig tidsrekkefølge eller ikke. Kommentatoren springer så å si frem og tilbake i sin egen samtid for å finne personer og hendinger som Hab.'s

spådommer kan tydes om, likesom også Matteus heller ikke legger nogen vekt på hvor i GT han finner spådommene om Jesu liv og ferd.

Hele denne tolkningsmetoden forutsetter et bibelsyn som først og fremst ser GT som en spådomsbok, med spådommer om de forskjelligste tidspunkter innenfor den tid profetene (formentlig) ser frem til. Også i Mika- og Salmekommentaren er det motsetningene mellem sekten og dens motstandere i det offisielle Jerusalemske presteskap kommentatorene finner hentydninger til.

Nu kan man spørre: hvordan kunde jødedommen oppfatte GT slik? Var ikke for den hovedsaken i Skriftene Loven med Guds evige bud om hvordan menneskene skulde leve sitt liv dag for dag? Jo, for den rabbinske skriftlærdom, som senere blev den normative jødedom, var det slik. Men vi må huske at senjødedommen hvilte på to grunnpillarer: Loven og fremtidshåpet, som i nytestamentlig tid var blitt en høyt utviklet — og innviklet — eskatologi. Og nettopp fordi Loven var den viktigste grunnpillar, søkte og fant man også i Loven uttrykk for eskatologien. Det kan være nok å peke på Sl. 119, denne hymne til Loven, som den er blitt kalt; se min avhandling «Loven og de 8 termini i Sl. 119», *NTT* 1960. Men med Lovens *mišpâṭim* og *'imrot* osv. mener dikteren meget ofte de forjettende tilsagn som han med større eller mindre rett fant i den. Også Loven inneholdt spådommer, til dels *ex eventu*, om den fremtid jødefolket hadde i vente alt efter sin holdning til Guds bud, både straffende ulykker, som rikets fall, eksilet, adspredelsen osv., og om gjenopprettelsen, hvis det vilde holde Loven trofast. Det er nok å minne om avslutningsformaningene i Deuteronomium og i Hellighetsloven. Også steder som med god vilje, d. v. s. ut fra en messiansk-eskatologisk grunninnstilling, kunde tolkes som messianske spådommer, var å finne i Loven. F. eks. Bileamkvadets utsagn om stjernen fra Jakob, som i virkeligheten sikter til David, men som vi vet Barkokba i overensstemmelse med sin samtids tolkning tydet slik og anvendte på seg selv.

Nu er der nok av steder i Qumrantekstene som viser at sekten, likesom kretsen omkring Jesus og urkristendommen, levet i en spent eskatologisk-messiansk forventning. De var overtydet om at de levet i de siste tider, eller ihvertfall at disse nu nærmet seg. Et sted i

Habakkuk-kommentaren sies dette med rene ord. — Men det betyr at de leste GT som en *eskatologisk spådomsbok*, og i sin egen samtid speidet de efter hendinger som spådommene kunde tydes efter. Eller omvendt: de gransket i Skriftene for å finne setninger og ord som de kunde tyde som forutsigelser av det som hendte i deres egen tid, for derav å kunne styrkes i troen på at de siste tider og Israels forløsning nu stundet til eller var iferd med å bryte frem — om de bare vilde holde ut i sin troskap mot Loven og bie på åpenbarelsen av «Guds hemmeligheter». Med ett ord: både Qumran-esseerne og urkristendommen leste GT i apokalyptikkens lys.

Men vi må uten omsvøp innrømme at dette syn på GT er historisk uriktig. Tar man ordet «profeti» i betydningen: flere eller færre enkeltstående messianske spådommer, så må det spørsmålet som jeg her har fått å svare på, besvares med Nei. — Og personlig må jeg tilstå at jeg ikke kan se at der er noget tapt ved det. Når man tenker på de millioner av spådommer som har vært uttalt i løpet av menneskehetens historie, så kan jeg ikke innse at sannhetsverdien av en person, en hending, en idé blir større og vissere om der «tilfeldigvis» skulde være spådd riktig om saken.

Men, vil man innvende, Jesus selv gir på flere steder uttrykk for en liknende bruk av GT som Matteus og Johannes og de andre. Jeg har alt nevnt Lk. 24, 5f «alt det som profetene har talt», nmlg. om meg. Når det gjelder anvendelsen av Sl. 118, 22f, stenen som bygningsmennene forkastet, i Mt. 21, 42, så kunde man nok si at salmestedet her ikke er tatt som en direkte spådom, men som en ordtaklig vending, som Jesus anvender på seg selv. Men umisforståelig er Lk. 9, 22 og de parallelle lidelses- og oppstandelsesforutsigelser som Joh. 2, 19–22.

Det kan neppe være tvilsomt at iallfall efter evangelistens mening gir Jesus her uttrykk for at Menneskesønnens oppstandelse på den tredie dag — eller som det også heter: «efter tre dager» — er forutsagt i Skriften. Men det må også innrømmes at noget slikt utsagn finnes ikke i hele GT. På den annen side kan det vel heller ikke være tvilsomt at Jesus og/eller evangelistene her har Hos. 6, 2 i tankene: «Han (d. e. Herren) vil gjøre oss levende efter to dager, på den tredie dag vil han oppreise oss, så vi får leve for hans åsyn». De talende er

her en flerhet, Israelsfolket, som profeten legger en bots- og omvendelsesbønn i munnen. Når dette «vi» i urkristendommen er blitt tatt som en spådom om Jesus Messias, så beror det vel, som Dodd (op. cit. s. 103) hevder, på «the farreaching identification of Christ, as Son of Man, as Servant, as the righteous Sufferer, with the people og God in all its vicissitudes»; urmenigheten har kunnet hevde at «vi» er døde og oppstandne på den tredie dag fordi dette er skjedd også med oss i og med Jesu oppstandelse på den tredie dag; på grunn av denne identifisering har den i Hoseasstedet kunnet se en spådom om Jesu oppstandelse. Hvorvidt det er Jesu *ipsissima verba* vi har i steder som Lk. 9, 22 og Joh. 2, 19–22, kan derfor diskuteres. Men sikkert turde det være at når Jesus har funnet sin lidelse, død og oppstandelse forutsagt i Skriftene, så beror det på den for ham egne og eiendommelige kombinasjon av forestillingen om Menneskesønnen med bildet av Herrens lidende tjener i Jes. 53. Men dermed er han også langt ute over det som GT har å si om denne sak. Dette skal jeg nedenfor komme tilbake til. Her er foreløpig bare å si at når ellers Jesus tolker Skriftene på samme måte som senjødedommens skriftlærdom og oppfatningen i de eskatologisk spente kretser, når han f. eks. tar Sl. 110 om Messias, så viser det at han *som menneske* også var et barn av sin tid og delte dens syn både på naturlige og videnskapelige spørsmål. Det ligger helt på linje med de Qumranlærdes tolkning, når Jesus ifølge Lk. 7, 27 tar Mal. 3, 1 som en spådom om døperen Johannes; profeten selv har åpenbart tenkt på et himmelsk sendebud, «paktens engel». Sml. Matteus's tolkning av Jes. 40, 3 «røsten av en som roper i ørkenen» om Johannes, mens profeten har tenkt på Kyros's tid.

*

Er altså den tolkning av GT i forhold til NT, som vi kan kalle for «spådoms-metoden», uholdbar, så spørres det hvordan saken stiller seg når vi tar ordet «profeti» i en videre mening, om et organisk sammenhengende, fremoverpekende helhetssyn eller en åndelig historie av denne art. Jeg tenker da ikke så meget på profetiene i GT som på et vesensdrag ved GT, som vi kan kalle det profetiske. Og slik tar jeg da også entallet i foredragets titel.

Her må det da først med all styrke hevdes at spådomssynspunktet er altfor snevert til å dekke det som GT virkelig inneholder. GT er teologisk sett nedslaget av og vidnesbyrdet om en tusenårig åpenbaringshistorie, hvorigjennem Gud har gitt seg til kjenne, og hvor mennesker har avlagt vidnesbyrd om det de har fått av Gud og fattet av ham. Jeg kan her henvise til min bok *Det Gamle Testament som Guds ord* (1938).

Vi ser i GT tilblivelsen av et folk som fra første stund av har opplevet de grunnleggende historiske hendinger som Guds målbevisste handling med dette folket, og som alltid hadde menn som i den faktiske, virkelige historie så Guds eget verk, hvad enten de nu kom med lykke og velferd eller tunge straffende slag. Menn for hvem i første rekke historien var Guds «tale» — en tro som mer og mer behersker Israels religion og jødedommen.

På den linjen ser vi også profetene, som utfra meget primitive og almen-religionsfenomenologiske begynnelser hever seg — eller blir hevet — opp til å se det som sitt kall å tolke Guds mening med det som skjer. Og som også gjennem selve historiens gang lærer å se at Gud har et mål med det hele: Israels oppdragelse, også gjennem fall og fornedring, til å bli et hellig Guds folk og til å oppleve den «frelse» som uttrykkes i ordene Guds fulle «kongeherredømme» i den eskatologiske gjenopprettelse.

Vi møter videre en gudstjeneste, en kultus, som — også fra meget primitive begynnelser og stadig med bibehold av primitive elementer — når frem til å rumme et religiøst åndsinnhold og et gudsbilde som det som trær frem i Salmene — en historie som både er forutsetningen for og selv er blitt medbestemt av profetrørslen, tross spenningen mellem de to ofte har vært stor. I Salmene møter vi menighetens og de enkeltes fromhetsliv og tro fra deres beste side, i høydepunkter som stundom peker ut over den særlige kultiske jordbund de er sprunget opp av. Det er nu engang så at gudstjenestesalmen ikke uttrykker det minimum, som de svakeste av menighetslemmene er nådd frem til, men det maksimum som er nådd av de beste og som dermed stilles opp som mål og ideal for dem alle. Vi vet jo alle av erfaring at der også i vår salmebok er mangen linje som både den og den (ennu) ikke med full sannhet kan ta i sin munn, selv om han «strekker seg efter det». De gammeltestamentlige salmediktere har

ofte funnet ord for sine opplevelser og sine lengsler som er så sentralt og dypt religiøse, at også den kristne kirke uten vanskelighet har kunnet legge sitt trosinnhold og sitt bønneliv inn i ordene. Den gudstjenestlige bruk av Salmene ned gjennem tidene er vidnesbyrd nok om det. Også her peker GT ut over seg selv. — Salmene er — det må jeg enda en gang komme tilbake til — uttrykk for dikterens og gjennem dem menighetens personlige bønneliv i deres stadige og deres aktuelle livssituasjoner og livsbehov. I Salmene taler alltid mennesket til Gud; det spår ikke. Salme og spådom er to helt forskjellige funksjoner, de ligger på forskjellige plan. Fremtidshåpet og eskatologien kan nok berøres i salmen, men da som gjenstand for bønn og uttrykk for håp og tro. Å gjøre en salmebok til en spådomsbok er en nedverdigelse av salmen og dens vesen.

I GT møter vi også formuleringer av Guds krav til mennesket og hans bud om deres livsførsel, slik som de gamle gudsmenn har erkjent dem ut fra sine egne tiders tenkemåte og skiftende behov. Innenfor et drøss av tid- og stedbundne legaliserte observanser og riter møter vi også klassiske formuleringer av alt menneskelig samfunnslivs grunnleggende moralbud, som i Dekalogen, og evig gyldige religiøse livsbud: «Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte», «Du skal elske din næste som deg selv» — «bud» som i seg selv bærer spiren til en overflødiggjørelse og/eller stadig nydannelse av alle de andre.

Og endelig møter vi fremtidstroen, eskatologien, hvis egentlige kjerne og innhold er dette: Guds mål med menneskeheten *skal* engang bli nådd, tross alt! Også der dreier det seg om Israel, det utvalgte folk; men *den* tanke bryter seg frem og krysser det nasjonale: denne frelse har også noget vesentlig å bety for hele menneskeheten.

Men gjennem det hele går en ofte svak, men stundom stigende erkjennelse av menneskets — også den frommeste jødes — utilstrekkelighet. Av at mennesket i forhold til Gud er og blir syndig og ute av stand til å forbedre seg selv. Ved siden av fariseeren står tolderen. Eller rettere: inni fariseeren møter vi enkelte ganger også tolderen, om enn sjelden frigjort. Ezekiel-boken har sett at før frelsen kan komme, må der et nytt hjerte og en ny ånd til, og de må Gud selv gi, og vil han også engang gi.

På denne linjen er det vi møter Jes. 53 og de andre sangene om

Herrens lidende tjener, som, selv skyldfri, går i bresjen for syndere og bærer de lidelser de andre har fortjent og setter sitt liv til for dem, men som derfor Herren vil gjøre et stort under med og reise til live igjen, et under som både skal få Israel til å omvende seg og tro og oppleve frelsen, og få hedningene til å strømme til for å få del i den, «forat min frelse kan nå ut til jordens ender».

Disse — altfor korte — antydninger turde ha vist at GT på alle disse områdene peker ut over seg selv. Der er spirer i emning til noget nytt.

Også for en immanent historisk betraktning går der bestemte linjer gjennem GT. Den historien det vidner om, deler seg i to grener med hver sitt endepunkt. Den ene konsentrerer seg om Moseloven og dens observanser, tolket og videreført i Talmud, og ender i den rabbinske ortoprakse jødedom. Den er blitt hvad man kan kalle med Toynbee's uttrykk en «arrested culture», i dette tilfelle en «arrested religion». Dvs. en som har nådd veis ende, nådd realisasjonen av alle sine iboende muligheter og er stoppet opp der. Den kan brytes istykker og ved nye innslag utenfra bli noget nytt, noget annet, men den kan ikke selv bli annerledes. — Den annen linje fører over apokalyptikken til kristendommen, til NT. Og her er det de mulighetene GT inneholder, det hvorved det viser ut over seg selv, er blitt realisert.

Kristelig-teologisk sett er dette den «legitime» linjen, dvs. den linjen og det målet som Gud har styret historien frem mot. I det som forkynnes i NT som en realisert Guds gjerning, ser kristentroen begynnelsen til virkeliggjørelsen av Guds kongeherredømme og skimter linjen frem til den evige fullendelse. — Og lat det være sagt i forbifarten: meget av det som ovenfor er pekt på, trær først frem i større klarhet i senjødedommen, i apokalyptikken. Historisk-videnskapelig sett er det ugjørlig å isolere GT fra apokalyptikken.

Det er denne linjen i GT og de åndshistoriske — eller som troen vil si: åpenbaringshistoriske — punkter på den, som er profetien i GT. I dem ser troen gudgitte — dogmatikerne kaller det inspirerte — lengsler, anelser, forhåpninger, forventninger, erfaringer, tilegnede og formulerte av troende mennesker, i de forestillingsformer som disse til enhver tid hadde til rådighet i overensstemmelse med de skiftende tiders åndelige forutsetninger og tenke- og uttrykksmåte. Med de «tidshistoriske» begrensninger som alt menneskelig har — som f. eks.

det nasjonalpolitiske element i fremtidstroen og frelsesforestillingen, som GT aldri har gjort seg fri fra.

Det dreier seg her ikke om mer eller mindre detaljerte og i detalj mer eller mindre oppfylte enkeltspådommer, om profeti*er* i flertall, som vi kan rubrisere oppfyllelsen eller ikke-oppfyllelsen av. Det dreier seg om en åndelig religiøs helhetsstruktur, et til de skiftende tider mer eller mindre fremtredende vesensdrag, om GT qua profetisk, om profeti*en* i GT, profetien i entall. Den som med ett ord har fått sin oppfyllelse i Kristus.

Men dermed er også sagt at oppfyllelsen ikke er en kongruent bokstavoppfyllelse, slik som når det kan bli tale om oppfyllelse av menneskelige spådommer.

Oppfyllelsen i Kristus er ikke bare en historisk-guddommelig realisasjon av anelser, forventninger, forjettelser osv. i GT. Den er en *overbydende* realisasjon, en virkeliggjørelse som går langt ut over det som de gammeltestamentlige profeter og diktere forestillet seg.

Det er ikke nok å si f. eks. at de gammeltestamentlige forventninger om en Messias er oppfylt i Jesus Kristus; det vilde ikke engang være riktig å si det slik. Selv sett fra menneskelig synspunkt er der religiøst og etisk en vesensforskjell mellem det dennesidige nasjonalt-politiske krigerske «Messias-bilde» som det tegnes i kongesalmer som Sl. 2 eller 110, og mennesket Jesus fra Nasaret. Og troens levende Kristus er en skikkelse av en helt annen vesensart. — Menneskesønnskikkelsen i GT og senjødedommen, med dens ytterst kompliserte forhistorie — se herom min bok «*Han som kommer*» (1951) — kunde tross mange likheter med det nytestamentlige Kristusbilde, ikke settes i noget riktig organisk forhold til slektens frelse i kristelig mening, før Jesus knyttet den sammen med tanken om den lidende Herrens tjener, så å si trakk Menneskesønnen ned på jorden, gjorde ham til menneskehetens virkelige representant og la «all verdens skam og last» på hans skuldre, dvs. på sine egne skuldre, idet han fant seg selv i denne skikkelsen, samtidig som han fant seg selv i den lidende tjener.

Om Herrens tjener i Deuterojesaja kan man med gode grunner diskutere, om han for den profetiske dikter står som en ren idealfigur eller som en historisk virkelighet, om han er et enkeltindivid eller et kollektiv, om han tilhører historien eller fremtiden. Men

Jesus virkeliggjorde Tjenerskikkelsen, gav den dens metafysiske bakgrunn i og med kombinasjonen med Menneskesønnen, «som var rik og blev fattig og fornedret seg selv», som Paulus sier, og i og med at han frivillig i lydighet mot Gud «trådte i bresjen for syndere» og blev regnet for en brottsmann og «gav sitt liv til løsepenger for de mange», d. e. for alle de andre, uten forskjell, og derfor også blev oppreist av Gud og kan drage alle dem til seg som han gjorde seg til ett med, og som selv lar seg gjøre til ett med ham, dvs. tar imot budskapet og gaven. — En slik «Messias» har ingen gammeltestamentlig profet eller dikter drømt om. Også som oppfyllelse av Jes. 53 er Jesus Kristus en overbydende oppfyllelse.

Og gjennom troens og lydighetens og kjærlighetens åndelige samfunn med ham er det også vi kan få det nye hjerte og den nye ånd som Ezekielboken så frem til uten å antyde noget om hvordan det skulde kunne skje — bare at det var Gud som måtte gjøre det. I Kristus har han gjort det og gjør det stadig på ny i den kirke som er Kristi legeme.

I dette ut over seg selv pekende vesenspreg i GT er det vi må se den profeti som er oppfylt i NT, og overbydende oppfylt. Men det betyr at det er i selve åpenbaringshistoriens målpeking det profetiske ligger. Men at historien *er* åpenbaringshistorie, og at dens målpeking er Guds egen finger, er det bare troen som ser. Men selv en immanent historiebetraktning må se at den logiske fortsettelse av åndshistorien i GT er NT og dets budskap. Troen føyer til: det guddommelige faktum som budskapet gir tolkningen av.

NOTER:

[1] De viktigste stedene er Mt. 1, 22; 2, 5f; 2, 13–15; 2, 17: 2, 23; 3, 3; 4, 13–16; 8, 17; 22, 44; 26, 59; 27, 35; Lk. 9, 22; 24, 7; 24, 44; Joh. 2, 17; 2, 19–22; 19, 23f; Act. 1, 20; 2, 25; Ef. 2, 2.

[2] Følgende salmer er i NO tatt som spådommer om Jesus Kristus, dels den historiske, dels den opphøyede: 2; 16; 19; 22; 45; 47; 61; 68; 72; 87; 93; 95; 96; 97; 98; 99; 102; 110; 118; 132; 138.

[3] Som typologiske Kristusspådommer tar NO følgende salmer: 8; 20; 21; 24; 31; 35; 38; 41; 85; 88; 109 (om forræderen Judas).

LITTERATUR

HELMUT THIELICKE: Theologische Ethik. I. Band, Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. 2., ergänzte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, VI 746 s., DM. 38.—, innb. 42.—.

Dette verket omfatter tre tykke bind, derfor kan det være praktisk å begynne med begynnelsen og ta fortsettelsen siden.

I forordet kommer Th. med noen betraktninger over hvorfor etikken i vår tid tiltrekker seg så stor teologisk interesse. Det skyldes, sier han, ikke bare rådløsheten overfor alle spørsmålene på det økonomiske, politiske og sosiale område, heller ikke bare usikkerheten på det personlige livs felt. Spørsmålene går dypere. De dreier seg om mennesket selv og dets stilling i verden. Dette er da også temaet for en teologisk etikk. Derfor må etikken klarlegge grunnleggende teologiske spørsmål og selv være et stykke teologisk prinsipplære, ikke bare en Baedeker til orientering på reisen gjennom verden.

I en kortere første del gjør Th. det likevel straks klart at det er den aktuelle virkelighet han vil inn på livet: «Krisis und Verheissung der christlichen Ethik im Zeitalter des Säkularismus». Og utgangspunktet er en konfrontasjon med faktorer som synes å gjøre en kristen etikk til et problematisk foretagende. Det er dels faktorer «utenfra»: losrivelsen fra faste tradisjoner i livssyn og etikk, skjebnetroen på upersonlige makters «Eigengesetzlichkeit», forvekslingen av kristent og humant etos. Men dels melder det seg også indre, teologiske spørsmål. Er det overhodet mulig å lage en egen teologisk disiplin av etikken? Må ikke alt føres tilbake til det dogmatiske grunntema: å frykte og elske Gud? Th. vil ikke nekte at det i etikkens løsrivelse kan ligge en sekulariseringstendens, men det er i tilfelle ikke en utvikling som det går an å skru tilbake. (Th. ser den historiske bibelkritikk som et uttrykk for sekularisering, jfr. s. 41. Det er en ytterst overflatisk betraktning. I en teologi som realistisk regner med det sant guddommelige *og* det sant menneskelige, er en strengt historisk-kritisk skriftbetraktning en teologisk nødvendighet — vel å merke bare som den ene side av saken).

Hovedsynspunktet hos Th. er at den kristne lever i spenningsfeltet

mellom de to æoner, under den strenge lov fra et «ennå ikke» og samtidig i freden fra «jeg kommer snart». Eksposisjonen av dette tema avslutter den korte første del.

Annen del, den egentlige prinsipplære, omfatter A. Rechtfertigung und Heiligung, og B. Das Gebot Gottes des Schöpfers über der gefallenen Welt.

Th. vil ikke bare i eksklusiv forstand levere en kristen etikk, men en markert evangelisk etikk. Derfor vil han bygge det hele på rettferdiggjørelsen. En viss ensidighet i forhold til det bibelske materiale kan deved ikke unngås, og fremfor alt blir motsetningen til enhver filosofisk etikk total. Boken er gjennomvevd med omfattende betraktninger over filosofisk etikk, men hensikten er hele tiden å vise at filosofisk etikk egentlig er et umulig foretagende. Disse utredningene virker ikke alltid like overbevisende, men man forstår Th.s mening: når hovedsaken i etikken er den grunnleggende forståelse av mennesket og dets stilling i verden, blir forskjellen i grunnsyn langt viktigere enn de faktiske berøringer i etiske anvisninger.

Et spørsmål Th. tar prisverdig alvorlig, er forholdet mellom det indikativiske motiv for kristen handling (bonos fructus parere, Aug. art. VI) og det imperativiske motiv (propter voluntatem dei). I denne dobbelthet finner Th. «die Schlüsselfrage der evangelischen Ethik in ihrer Gesamtheit» (s. 112).

For å komme nærmere en løsning analyserer Th. først imperativet og finner at det egentlig dreier seg om to forskjellige imperativer. Det ene er budet om overhodet å stille seg inn under Åndens herredømme, å la Gud virke, «å drikke av de riktige kilder». Det annet er budet om ikke å stenge for Åndens virke («ikke å holde munnen lukket når man skal drikke»). Hindringer for Åndens virke er i følge N. T. først og fremst utukt, avgudsdyrkelse («sitte til bords med demonene») og fornektelse. Men intet av disse imperativer strider mot den indikativiske tanken om at de gode gjerninger må fremspringe som Åndens eller troens frukt og altså betraktes som Guds gjerning.

I forbindelse med de «prohibitiva» som skal ryddes av veien gjennom det annet imperativ, kommer Th. med en altfor unyansert påstand som må arresteres fordi den er så velkjent nettopp i denne forenklede og defor usanne form. «De lenker som binder oss til vantroen, består til syvende og sist ikke av argumenter, men av synder. Usannheten sitter i eksistensen, og tvilens åndelige arkitektur danner bare en ideologisk overbygning av helt og holdent sekundær karakter» (s. 126). Så riktig dette kan være og ofte er, så galt er det å fremsette det som en generell påstand. Det finnes en «uskyldig tvil», en ærlig kamp med tankeproblemer, som teologene skulle være de siste til å utsette for moralsk mistenkeliggjørelse.

Under behandlingen av personbegrepet forekommer en sats som denne: «Den menneskelige person får sin verdighet i kraft av relasjonen til Guds ord» (s. 147). Dette er et utslag av den samme teologiske eksklusivisme som i en senere sammenheng får Th. til å si: «Das natürliche Ethos ist letzten Endes wohl überhaupt nur unter dem Stichwort «Verdrängung» zu begreifen. Denn es strebt mit Hilfe von Werken und Opfern nach Sicherung ... Werke und Opfer sind deshalb nicht ein Zeichen für die Überwindung des erschrockenen Gewissens, sondern für seine Verdrängung» (s. 519). Begge deler er galt. Til det første utsagnet er å si at selv om man setter den menneskelige persons verdighet utelukkende i gudsforholdet — hvilket ikke engang er umiddelbart innlysende —, så opprettes gudsforholdet ikke først gjennom Ordet, men (som Gustaf Wingren har understreket, f. eks. Skapelsen og lagen, 1958, s. 99) allerede i og med menneskets fødsel. Denne objektive relasjon til Gud er uavhengig av Ordet, selv om den erkjennes gjennom Ordet. Hva karakteristikken av det naturlige etos angår, så er det etiske her presset inn i en problemstilling — den engstede samvittighet — som ikke har samme fundamentale betydning i human som i teologisk etikk. At det naturlige etos generelt sett er behersket av et sikringsbehov under flukt fra den engstede samvittighet, er ganske enkelt ikke riktig. Det finnes en rekke andre «naturlige» motiver til rett handling. Og vel hører sikringsbehovet med blant de sjelelige mekanismer som gjør seg gjeldende også i det etiske, men da som et sykdomsfenomen hvis utbredelse ingenlunde er begrenset til «det naturlige etos». I det hele tatt kunne man av og til ha lyst til å minne forf. om det gamle ord: «dolus latet in generalibus».

I annen del av den egentlige prinsipplære er det Guds bud i relasjon til den falne verden som er hovedtemaet. Th. skjelner mellom Guds vilje og Guds lov, idet loven er en vilje som er modifisert ved den falne verden — en tanke som spiller en betydelig rolle i annet bind av verket.

Under behandlingen av skapelsen og imago dei kommer Th. bl. a. inn på de overmåte vanskelige problemene omkring monisme og dualisme. Tendensen i dualistiske skapelsesmyter utenfor kristendommen tolker han slik at den reduserer det ondes ondskap og gir det en teleologisk relasjon til det gode. Men dette er jo ikke den eneste mulighet. Like gjerne kan dualismen føre til en sterk betoning av det ondes ondskap, med en asketisk holdning til verden som konsekvens. Eller man kan desto mer energisk gå inn i den verdensomspennende kamp mellom godt og ondt. Det er i denne forbindelse eiendommelig at Th. ikke kommer in på de dualistiske innslag i den gammeltestamentlige skapelsestanke, særlig i dens arkaiske, dragemytologiske form. Ved å avvise ethvert moment av dualisme kommer

han i den stilling at han må karakterisere død og lidelse som «die von menschlicher Schuld hervorgerufenen Risse und Brüche in der Schöpfung» (s. 265). Hele den biologiske og kosmologiske problematikk omkring denne løsning ser han ganske enkelt bort fra.

Noe av det mest verdifulle i boken er ellers den skarphet hvormed problemene stilles. Det gjelder f. eks. følgende sentrale spørsmål: Når evangelisk kristendom oppfatter det etiske personalt og stiller det helt inn under det fundamentale alternativ for personbestemmelsen, tro eller vantro, vil dette da si at alle objektive etiske bestemmelser, alle bud og verdier, mister sin gyldighet? Blir det ingen forskjell på idealisme og nihilisme, etisk oppofrelse og brutal, egoistisk nytelsessyke?

Med sin strengt teologiske orientering finner Th. det åpenbart ikke lett å gi et raskt og glatt svar på dette spørsmålet. Han kan nemlig ikke plutselig annullere sine kategoriske uttalelser om at all ikke-kristen etikk står under galt fortegn og derfor egentlig er totalt forfeilet. Med sin avvisning av en naturlig erkjennelse av det gode kan han heller ikke falle tilbake på en «ordningsteologi» som i de naturlige «skapelsesordninger» finner et grunnlag og virkefelt og dermed en legitimasjon for ikke-kristen etikk. Vel tar Guds bud sikte på å beskytte den fysiske eksistens (usus politicus), men dette vil Th. ikke ha oppfattet «im Sinne von «Schöpfungsordnungen» und ähnlichen Phantasiegebilden des Neuluthertums».

Hans eneste mulighet blir da å prøve å plasere den objektive og materiale forskjell på godt og ondt i forhold til frelseshistorien. Dette gjør han på dobbelt måte. Dels sier han at budene forlanger et bestemt materiale som Gud kan forme vår eksistens av som en mosaikk i troens mønster. Materialet skal være der, selv om troens mosaikk ikke kommer i stand. For når oppfyllelsen av bestemte bud hører med til troslydigheten, som ligger deri at de uttrykker Guds objektive vilje. — Del sier Th. at budenes vern om menneskenes fysiske eksistens vel egentlig har den soteriologiske hensikt å gi paktsfolket et eksistensgrunnlag for omvendelse og frelse, ikke å opprettholde verden for dens egen skyld. Men så å si som et biprodukt skaper budene en brukbar menneskelig orden som kommer alle til gode. Av disse grunner skal de etiske forskjeller utenfor troens område ikke nivelleres. Men kan ikke komme bort fra at dette er en lovlig smal begrunnelse, selv om den er konsekvent nok ut fra hele opplegget.

I forbindelse med problemet om menneskets syndighet holder Th. den tradisjonelle terminus «arvesynd» for ulykkelig. Meget mer presis er den latinske terminus peccatum originale, fordi origo her blir forstått saklig som «vesen» og ikke temporalt som «det første». «Taler man altså om arvesynd, er meningen ikke en annen skikkelse ved siden av handlingssynden, men bare et bestemt trekk ved synden:

den transsubjektivitet» (s. 465). Problemet om subjektivitet og transsubjektivitet, frihet og tvangsmessighet, dukker forøvrig ikke bare opp i forbindelse med arvesyndslæren og servum arbitrium, men henger overholdet sammen med menneskets karakter av person. Vi er alltid noe bestemt, vi har en status. Men dette bestemte er vi idet vi fyllbyrder det. Status er bare present i actus, de er to sider av samme sak.

Under «problemet om de normative instanser» behandles først samvittigheten, deretter problemet om naturretten og læren om ordningene, begge i stor bredde. Også Bergprekenen og læren om de to regimenter får plass i sammenheng med samvittigheten — en uvanlig, men tankevekkende systematisering. Enkelte trekk kan nevnes.

Mot oppfatningen av Bergprekenen som rettet til sinnelaget innvender Th. at radikaliseringen går dypere, til tankene. Her er Th.s psykologi eiendommelig. Sinnelaget hører for ham inn under området for det handlingslag mennesket kan disponere over i sin indre selvformning, mens tankene på en ganske annen måte uttrykker selve menneskets innerste vesen. De fleste vil oppfatte forholdet omvendt: tankene kan vi til en viss grad beherske og styre ved viljens hjelp, men sinnelaget er nettopp det innerste og mest umiddelbare i personlivet. Derimot har Th. rett i at sinnelagstolkningen ikke bringer til uttrykk at Bergprekenens «Infragestellung» ikke bare gjelder den individuelle person, men hele denne æon.

Tanken om de to æoner bestemmer også Th.s tolkning og kritikk av læren om de to regimenter. Det dreier seg ikke om to sett parallelle bud, men om spenningen mellom det som er og det som kommer (s. 601 ff.). Modifikasjonen av kjærlighetsbudet i verdslig regimente er et sykdomssymptom, ikke en normal tilstand man skal falle til ro i. Ja, all etikk er en nødsdisiplin post lapsum.

Sine innvendinger mot Luthers lære om de to regimenter ordner Th. i fire punkter (s. 607 ff.): 1) Den mangler det eskatologiske moment som bærende motiv. 2) Derved får handlingen i «Weltreich» til en viss grad karakter av kompromiss mellom det ubetingede kjærlighetsbud og ordningenes egen lovmessighet som bare tillater at kjærligheten realiseres i en bestemt skikkelse. Og et kompromiss er en endelig fasit av to ekstremer, en fasit som man så kan bruke som norm og falle til ro med. 3) Det må stadig erindres at denne verdens «egenlover» (f. eks. i retten og politikken) er gudsrikets «fremmedlover». 4) Ut fra dette må det gi seg et ganske bestemt begrep om «ordningene», modifisert i forhold til Luther: Denne æons nødforordninger hører selv med til den falne veden. De står i tvetydigheten, idet de både er rettet *imot* dens falne tilstand og ødeleggende kraft og samtidig er *uttrykk* for denne falne tilstand, bestemt av dens struktur og representativ for den.

Også behandlingen av naturrettsproblemet inneholder mange verdifulle synspunkter. Særlig fremhever Th. naturrettens negative karakter: den står langt tryggere når den opptrer som negasjon av faktisk urett enn når den søker å gi positive anvisninger. Prøver man nemlig å utfolde dens positive innhold og konsekvenser, f. eks. ut fra prinsippet «suum cuique», viser det seg at man kan komme til ytterst forskjellige resultater. Hva er det som med rette tilkommer enhver? Det kommer selvsagt an på hvordan man ser på mennesket og hvilke kvalifikasjoner man legger til grunn for beregningen av det rette «suum». Og nettopp her, på det avgjørende punkt, mangler den entydige og for alle innlysende og forbindtlige målestokk. Bare Gud kjenner hvert menneskes «suum».

Naturrettstenkningen strander altså ikke bare på teologiske innvendinger — som Th. har mange av —, men på selve sin indre problematikk. Allikevel har det sin betydning å holde spørsmålet om den rette ordning levende og så å si bevare impulsen i retning av naturrett. Allerede det kan ha sin betydning som vern mot frekt overmot, f. eks. fra statens side.

En interessant kombinasjon foretar Th. ved å sette naturrettens negative form i forbindelse med dekalogens likeledes negative form. Budenes karakter av negasjoner henger sammen med at den verden Gud taler til, allerede er den falne verden: «Gott bekennt sich selbst gegenüber einer bereits bestehenden gottfeindlichen Front» (s. 709). «Dekalogen inneholder ikke noe utsagn om naturretten, men om natur-uretten» (s. 712). Sterkt tilspisset formulerer Th. det slik: «Du skal ikke slå ihjel — for du er en morder!» Her finner Th. en klar motsetning mellom den kristne og den sekulariserte etikk. Den sekulariserte etikk arbeider nemlig ut fra et positivt idealbilde av mennesket, et menneskebilde uavhengig av syndefallet.

Selv om denne anmeldelsen er blitt lang, rommer den bare små glimt av en innholdsmettet bok. Ubetinget lettlest kan man ikke kalle den, fordi alle resultater vinnes gjennom et minutiøst detaljarbeid og en vrimmel av distinksjoner. Hver enkelt av de mange sider tar tid. Men det er nå engang så at de viktigste spørsmålene ofte er de vanskeligste, og vanskelige spørsmål krever arbeid. Det ligger også i sakens natur at den grunnleggende, prinsipielle del av et slikt verk må bli det tyngste. For de flestes behov ville nok en noe mindre omfattende og komplisert fremstilling ha vært vel så fruktbar, men det er tankens verksted Thielicke fører leseren inn, og der gjelder loven: «Den som ikke vil arbeide, skal heller ikke ete».

Johan B. Hygen.

W. A. VISSER'T HOOFT: Rembrandts Weg zum Evangelium. Zwingli Verlag, Zürich 1955, 161 s., derav 32 helsides ill.

Den kjente kirkeleder viser seg i denne boken som kunstkjenner og historiker. Boken er en omarbeidet og utvidet utgave av den franske original, «Rembrandt et la Bible». Vi følger utviklingen i Rembrandts religiøse kunst fra den tidligere, mer utadvendt barokkpregede periode frem til den personlige, stillferdige og inderliggjorte stil fra 1642 og utover. Forf. tar opp spørsmålet om Rembrandts forhold til mennonittene, finner det rimelig å regne med visse påvirkninger fra det hold, men advarer mot å overdrive betydningen av slike kontakter. Rembrandt har hele tiden stått i en viss, om enn ikke særlig intim kontakt med den reformerte kirke, og det er intet i hans verk som står i motsetning til reformert kristendomsoppfatning. Snarere kunne man tale om en viss pietistisk tendens, som utvilsomt har gjort seg gjeldende i kunstnerens omgangskrets, og fremfor alt er det en meget stor avstand mellom den eldre Rembrandt og den motreformatoriske barokk.

Rembrandts religiøse kunst er blitt tydet på mange måter, og i sluttkapitlet gir forf. en nesten grotesk oppregning av de motsatte fortolkninger. Burckhardt finner ingen «bibelsk følelse» hos ham, Simmel ser ham som representant for den rene religiøse inderlighet uavhengig av transcendente realiteter, Carl Neumann holder ham for en mystiker av Böhmes art. En plaserer ham nærmere katolisismen enn protestantismen, en annen ser ham derimot som den første representant for en virkelig protestantisk kunst, én gjør ham til en utpreget calvinist, en annen til mennonitt. Forf. ser det ganske enkelt slik at Rembrandt er en kunstner som har fordypet seg i Bibelen og grunner sin tro og sin kunst på den. Men sine vakre og velvalgte illustrasjoner, bl. a. en dobbeltsidig reproduksjon av det vidunderlige «Hundertguldenblatt», bygget over Matt. 19, er Visser't Hoofts bok et vakket og sympatisk arbeide, og det er en glede å stifte bekjentskap med forf. også fra denne side.

Johan B. Hygen.

OLOF SUNDBY: Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1959, 343 s., s. kr. 25.—.

En nyttig oppgave! Man kunne ønske en like grundig undersøkelse av den norske debatt. Men fordi problemene og synspunktene stort

sett er de samme i begge land, kan også vi i høy grad nyttiggjøre oss resultatet av denne svenske undersøkelse.

Det er diskusjonen om ekteskap, skilsmisse og gjengifte, kirkelig og borgerlig vigsel som er temaet. Materialet er samlet i to grupper: dels ekteskapsloven av 1915 og diskusjonen omkring den, dels diskusjonen på dette århundres kirkemøter.

Forut for disse to hoveddelene i avhandlingen går en nesten 100 siders redegjørelse for Luthers ekteskapssyn og en kortere oversikt over utviklingen fra reformasjonen til 1915. Når Luther har fått så bred plass til å begynne med, er det skjedd i en bestemt hensikt. Forf. nøyer seg nemlig ikke med å referere den svenske ekteskapsdebatten, men underkaster den en kritisk prøvning. Hos Luther søker han nettopp prinsippene og kriteriene for en vurdering.

Som kjent oppfattet Luther ekteskapet som et borgerlig anliggende. Dermed er det ikke unndratt Guds bud. Verdslig regimente er nemlig Guds regimente, det også. Men dets prinsipp er loven, ikke evangeliet. Fordi det onde er en realitet i verden, også i ekteskapet, nytter det ikke å lage en ekteskapslovgivning som fester de rene, kristne idealer i paragrafer. Men på den annen side er heller ikke en hvilken som helst offentlig ekteskapsordning et rett uttrykk for Guds lov. Det er nemlig forskjell på bruk og misbruk av de jordiske ordninger. Kirkens krav til samfunnets ordning av ekteskapsinstitusjonen kan ikke være at den skal uttrykke det fullkomne ekteskapsideal i evangeliets ånd, men at ekteskapet skal holdes i ære som en Guds ordning og forsvares mot misbruk.

Luther avskydde skilsmisse så sterkt at han nesten ville foretrekke bigami fremfor skilsmisse. Allikevel har Moses tillatt skilsmisse for de hårde hjerters skyld, og hårde hjerter finnes det nå engang her i verden. Derfor er det i gitt tilfelle bedre å tillate skilsmisse (og gjengifte) enn å risikere enda verre ting, «å anstifte jammer eller mord eller leve med hverandre i stadig, evig hat, ufred og fiendskap» (s. 55). Men kristne mennesker skulle ikke ha hårde hjerter.

Som følge av sitt ekteskapssyn delte Luther selve ekteskapsstiftelsen i to: en rent borgerlig handling med rettsvirkning og en rent kirkelig handling med forkynnelse, bønn og velsignelse. I «Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn» (1529) kommer denne dobbeltheten til uttrykk ved at den ekteskapsstiftende handling finner sted foran kirkedøren, mens den kirkelige handling finner sted foran alteret.

Den følgende utvikling i Sverige — og hos oss — førte imidlertid til at også den rettsgyldige ekteskapsstiftelse ble trukket inn i kirken og fikk preg av en kirkelig handling. Og da kirkelovsforslaget av 1846 igjen ville legge spørsmålene omkring ekteskap og skilsmisse inn under verdslig rett, ble det skarpt kritisert som uttrykk for en

miskjennelse av ekteskapets religiøse side. Allikevel gikk utviklingen i den retning, samtidig som kirkelig vigsel beholdt sin dominerende stilling.

Ved kirkemøtet i 1883 ble det så reist et spørsmål som alltid siden har vært aktuelt, ja er blitt mer og mer brennende: spørsmålet om kirkelig vigsel av fraskilte. Det fremkom forslag om at de prester som for samvittighetens skyld vanskelig kunne vie fraskilte, skulle fritas. Men helt fra først av gjorde det seg gjeldende en merkbar motvilje mot å overlate til den enkeltes subjektive oppfatning noe som angikk hele kirken. Problemet var imidlertid reist, det problem som forf. formulerer slik: «prästens skyldighet att genom kyrklig vigsel med borgerligt rättslig verkan konstituera ett äktenskap, der förutsättningarna och villkoren för äktenskapet i fråga bestämmas uteslutande i borgerlig lag» (s. 136).

Så gjennomgår da forf. i detalj 1900-tallets kirkelige debatt. Oppgaven formuleres slik: «att se i vad mån en lutherskt-reformatorisk syn på äktenskapet bryter sig mot annorlunda orienterade äktenskapsuppfattningar i den ifrågavarande debatten» (s. 138). Forf. påviser hvordan motstanden mot å «sekularisere ekteskapslovgivningen» i stor utstrekning var bestemt av et syn både på ekteskapet og på de borgerlige ordninger som fravek fra de lutherske prinsipper. Man mente at når ekteskapet ble lagt inn under borgerlig lov og kirken fikk mindre å si, ble dets «kristelighet» satt i fare. Man kunne ikke som Luther se Gud leve og virke gjennom sin lov i det borgerlige, verdslige samfunn. Og man trodde at Jesu ord i Bergprekenen og andre steder kunne kodifiseres i kirkerettslige bestemmelser. Mot den siste misforståelsen tok biskop Lindström i Växjö til orde. Man måtte ikke, sa han, forlede prestene til å tro at de var fri for all samvittighetskonflikt bare de slapp å vie fraskilte. «Intet lagförslag i världen kan ge uttryck åt hel bundenhet vid Herrens ord. Ty Herren talar i detta fall icke om på vilka grunder man kan få skilsmässa. Här är fråga om vad som är synd eller icke. Udden i Jesu ord är riktad mot dem som mena sig vara utan synd, om de blott iakttaga de legala formaliteterna» (s. 175).

Forf. vil for sin del hevde et luthersk syn på de borgerlige ordninger, herunder også ekteskapet. Han vil ikke blande sammen lov og evangelium eller verdslig og åndelig regimente. Ekteskapsordningene kan ikke uten videre bygges på de høyeste og reneste idealer, men må regne med menneskelig ufullkommenhet og synd. «Att ett lands lagar ställa andra krav i fråga om äktenskap och äktenskapliga förhållanden än vad som framgår av kyrkans förkunnelse om äktenskapet efter Guds vilja och stiftelse behöver ingalunde betyda, att Gud ej skulle kunna verka i och genom dessa lagar eller att de eo ipso skulle vara emot hans vilja» (s. 192). Men saken har en annen

side som er like viktig: «Den omständigheten, att också den värdsliga överheten i ett land är att betrakta som en Guds tjänare, genom vilken Gud åstadkommer yttre fred och ordnade förhållanden, behöver ingalunda betyda, att landets lagar utan vidare eller eo ipso skulle ge uttryck åt Guds vilja med äktenskapet på den borgerliga rättfärdighetens område, dvs. representera en rätt iustitia civilis» (s. 200).

En konfliktmulighet består altså allikevel mellom statens og kirkens syn på ekteskapet. Men avgjørende viktig er å plasere den riktig. Konflikten dreier seg ikke om kirkelig eller borgerlig hegemoni over ekteskapsordningen. Heller ikke dreier den seg om Jesu fullkomne og samfunnets ufullkomne ekteskapsetikk. Men den dreier seg om den rette og den urette oppfatning av ekteskapet som sivilrettslig institusjon (s. 209). Utviklingen kan gå dit hen at ekteskapet ikke lenger oppfattes som en objektiv, forpliktende ordning, men som en subjektiv avtale, underlagt ektefellenes frie forgodtbefinnende. Den virkelige sekularisering av ekteskapet består ikke i at det betraktes som et borgerlig anliggende, underlagt borgerlig lov. For det er nettopp dette ekteskapet er i følge luthersk syn. Men sekulariseringen inntrer i det øyeblikk den borgerlige ordning ikke lenger stilles inn under Guds herredømme og forpliktelsen til livslang troskap, men betraktes som en forbindelse ektefellene kan oppløse når det måtte passe dem.

Konfliktmuligheten består ikke bare dersom staten selv gjennom sine lover gir uttrykk for et ekteskapssyn som kirken ikke kan godkjenne. Den kan også oppstå når staten i god hensikt, for å unngå at det verste skal tre i det verres sted, finner å måtte sanksjonere slikt som kirken ikke kan gå med på. Da kan det, som biskop Einar Billing sa på kirkemøtet i 1936, bli nødvendig for kirken å markere sitt standpunkt, ikke bare for sin egen, men også for statens, for folkets skyld (s. 226).

I samme retning uttalte professor Ragnar Bring seg i et fremlegg til kirkemøtet i 1951. En kristen kirke er alltid truet av to utglidninger: mot holdningsløshet i moralen og mot falsk moralisme. Jesus underviste om Guds vilje og mening med ekteskapet, men nektet ikke menneskehjertets hårdhet og derfor heller ikke skilsmissens mulighet. Men det finnes tilfelle da en prest ville komme i en uholdbar stilling ved vigsel av fraskilte (s. 242).

Et spørsmål som var sterkt fremme ved en rekke kirkemøter, var hvem som skal treffe avgjørelsen om kirkelig vigsel i det enkelte tilfelle. Noen ville overlate saken til den enkelte prest, men mer utbredt var den oppfatning at det måtte finnes en mer enhetlig, kirkelig fremgangsmåte, enten i form av en autoriativ veiledning for den

pastorale prøvning eller slik at vigselsnektelse ble lagt inn under biskopens avgjørelse.

Ellers understreker forf. at kirkens oppdrag i forbindelse med ekteskapet først og fremst må være å gi positiv hjelp. «Att hjälpa människor till att se på sitt äktenskap som en dem förlenad uppgift och till at vilja gå in under de förpliktelser det medför och så förhjälpa därtill att deras äktenskap blir «ett redligt äkta förbund», det är den uppgift, som åvilar kyrkan på detta område och som ej löses blott genom att man ställer upp vissa krav och villkor för erhållande av kyrklig vigsel» (s. 289).

Det er bare enkelte utplukk som har kunnet få plass i denne omtalen. Boken rommer en omfattende dokumentasjon av de synspunkter, argumenter og forslag som er fremkommet i dette århundres debatt i Sverige. Litt mer oversiktlig kunne stoffet saktens ha vært ordnet, og en fortegnelse over alle forkortelsene ville ha vært nyttig, men fremstillingen er klar og sterkt engasjerende. Det er jo like viktige som vanskelige spørsmål det dreier seg om. Forf.s kritiske synspunkter er også verdifulle og bidrar i høy grad til klargjøring både av saken og debatten.

Ett viser iallfall denne boken: Her nytter det ikke med raske og overflatiske dommer eller umiddelbare, subjektive reaksjoner. Saken har teologiske, kirkelige, samfunnsmessige og menneskelige sider som krever grundig og allsidig gjennomtenkning. Ser vi på forholdene hos oss i Norge, er stillingen ytterst problematisk. Vi har en ordning som nærmer seg sterkt kirkelig uorden, og den praksis de forskjellige prester følger, tør bare i beskjeden utstrekning være bestemt av en solid teologisk og kirkelig gjennomtenkning av problematikken i alle dens aspekter. Også av den grunn anbefaler jeg dr. Olof Sundbys bok som en nyttig materialsamling og et verdifullt middel til klargjøring.

Johan B. Hygen.

JOHS. ANDENÆS: Alminnelig strafferett. Akademisk forlag, Oslo 1956, XIX, 544 s.

Av to grunner er dette en bok av betydelig interesse for teologer. For det første kommer den inn på en rekke spørsmål i forbindelse med etikk og menneskesyn — spørsmål som også teologien beskjeftiger seg med. For det annet kommer presten i sitt praktiske arbeid ofte

inn på rettens område, f. eks. i forbindelse med fengselsbesøk, barnevern osv.

§ 1 gir en innledende bestemmelse av forbrytelse og straff. § 4–5 behandler kriminaliteten og dens årsaker. Forholdet mellom arv og miljø belyses her på en instruktiv måte. I § 6 tar forf. opp de meget diskuterte spørsmålene i forbindelse med absolutte og relative straffeteorier. «Etter de absolutte straffeteorier er formålet med straffen først og fremst å oppfylle rettferdighetens krav. Rettferdigheten må skje fyllest, skyld må sones». Her blir forholdsmessigheten mellom forbrytelse og straff det grunnleggende prinsipp. Etter de relative straffeteorier ligger straffens mening i å være et sosialt forsvar. I praksis behøver ikke disse teoriene alltid å føre til så forskjellige resultater, men ofte gjør de det.

Forf. kommer i denne forbindelse inn på determinisme og indeterminisme. Den konsekvente derteminisme kan jo naturligvis ikke gi noen plass for den tradisjonelle forestilling om skyld. Uten å ta stilling til den meget vanskelige filosofiske siden av spørsmålene påpeker forf. i hvilken grad ytre og indre faktorer, som individet ikke er herre over, har innflytelse på dets handlinger, og hvor umulig det er å avgrense den reelle frihet og ufrihet. En moralsk rettferdig gjengjeldelse kan retten derfor umulig påta seg å sørge for. Allikevel har visse rettferdsprinsipper fremdeles stor betydning i lovgivning og rettspleie. Retten kan funksjonere bra uten streng prinsipiell konsekvens, men på mange områder vil brytningene mellom de forskjellige rettsoppfatninger og straffeteorier være merkbar.

Av stor almen interesse er § 7, om straffens virkemåte, hvor bl. a. almenprevensjon og individualprevensjon drøftes og også moralske synspunkter kommer i betraktning, samt § 8 om kriminalprofylakse, behandling og straff. I en rekke paragrafer behandles forskjellige spørsmål i forbindelse med subjektiv skyld og personlige forutsetninger for straffbarhet.

Videre må særskilt nevnes diskusjonen for og imot dødsstraff (§ 39) og den meget lærerike behandlingen av frihetsstraff, fengselsvesen og fangebehandling (§ 40). Av praktisk betydning for prester er paragrafene 47 og 48, om barnevernsloven og om arbeidsskole for unge lovbrytere.

Et sakregister gjør det lett å finne frem til det en har bruk for.

Jus har ord på seg for å være en tørr vitenskap. Det får en iallfall ikke inntrykk av når en leser denne boken. Tvert imot, noe mer livsnært og levende skal en lete etter. Fremstillingen er tindrende klar både i opplysninger og resonnement, gjennomvevd med eksempler fra livet, alltid interessant, ofte humoristisk. Og ikke minst: den

er preget av en klok og varm menneskelighet, som kommer til vakkert uttrykk i det Overland-sitatet som er satt som motto på tittelbladet:

Engang var du et barn. Du smilte mot lampen,
når den ble tendt,
— grep etter lyset med ørsmå, ivrige never.

Johan B. Hygen.

HENDRIK VAN OYEN: Theologische Erkenntnislehre. Versuch dogmatischer Prolegomena. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 8). Zwingli Verlag Zürich 1955, 244 s.

Dette er hva vi ville kalle en prinsipplære, ikke etter religionsfilosofisk, men etter rent teologisk metode. Forf. vil undersøke erkjennelsens bibelske mening som tro, frihet og kjærlighet.

Man merker at forf. er preget av Barth, men på flere punkter stiller han seg høflig kritisk. Således har han et mer positivt syn på ikke-kristen religiøsitet enn Barth og vil ikke stille den under fortegnet «vantro». Overfor Barth hevder han også at det ikke bare kan tales om Offenbarung som guddommelig handling, men også i en viss forstand om «Offenbartheit», noe som med alle forbehold allikevel kan kalles et depositum fidei. Men tross sin konservative innstilling oppmyker han dogmebegrepet og er motstander av konfesjonalistisk forstening. Bultmann kan han allikevel ikke følge. Her blir det allikevel for meget av menneskelige forutsetninger til å passe innenfor en streng «Wort»-teologi.

Fremstillingen er ordnet slik at det først gis en oversikt over en del mer formale spørsmål: teologiens oppgave, teologien som vitenskap, dogmatikk og apologetikk osv. Så følger utfoldelsen i tre deler: Kristus-åpenbaringen, mennesket og Ånden. Til sist avsluttende bemerkninger om tro og erkjennelse.

Boken er sympatisk og redelig, stykkevis nesten oppbyggelig, men det forekommer nok også at svært enkle ting sies på en oppskrudd teologisk måte. Sant å si virker boken noe alminnelig og ikke så svært spennende.

Johan B. Hygen.

JAROSLAV PELIKAN: Human Culture and the Holy. Essays on the True, the Good and the Beautiful. SCM Press Ltd., London 1959, 172 s.

Pelikan er professor i historisk teologi ved universitetet i Chicago. Hans bok er «en historisk undersøkelse av en del problemer i forholdet mellom kristen tro og menneskelige verdier — det sanne, det gode og det skjønne» og er formet som 6 essays, parvis sammenhørende: Kierkegaard og Paulus, Dostojevski og Luther, Nietzsche og Bach. Ideen er denne: Kierkegaard sprengte identifikasjonen av det sanne og det hellige, Dostojevski identifikasjonen av det gode og det hellige, og Nietzsche av det skjønne og det hellige. Men på basis av en slik «suspensjon» (Kierkegaard) av de menneskelige verdier fant Paulus, Luther og Bach frem til en ny plasering av henholdsvis det sanne, det gode og det skjønne i det helliges sammenheng.

Som man skjønner, er personvalget og utvalget av stoff hos disse seks menn bestemt av det systematiske sikte, ja man kan nesten si: av det polemiske sikte. Først polemiseres det mot intellektualismen, så mot moralismen og så mot estetisismen. Noen sitater vil belyse trekk av tankegangen:

(Mot intellektualismen:) «Teologien har så lenge og med så stort hell flirtet med å være en filosofi at teologer har vanskelig for å innrømme at det hellige og det sanne ikke er det samme. Men Kierkegaards erkjennelse av at det hellige ikke kan og må identifiseres med det sanne er en nødvendig forutsetning for tenkning og arbeid på den systematiske teologis område» (s. 26).

(Mot moralismen:) «I likhet med Kierkegaards innsikt i intellektualismens uholdbarhet, går Dostojevskis undergravning av moralismen stikk imot noen av våre grunnleggende tendenser og tilbøyeligheter. Det synes unaturlig, unormalt, likefrem umoralsk å mene at Gud ikke først og fremst er interessert i å gjøre oss gode, men at han ønsker å gjøre oss hellige, å ta oss til side til samfunn med seg» (s. 83).

(Mot estetisismen:) «Av de tre verdier vi har diskutert her, har det skjønne vært den mest tillokkende, og identifikasjonen av det hellige og det skjønne har vært den mest subtile. Normale mennesker har funnet det vanskelig å gå tilbake på sin intellektuelle trening, enda vanskeligere å forkaste sine etiske reaksjoner, men neste umulig å oppgi sin drøm om skjønnhet» (s. 143).

Disse sitatene skulle kunne vise noe av den tilspissede dialektikk forf. opererer med. Men hver gang dialektikken er skjerpet til det ytterste og de menneskelige verdier synes knust, rehabiliteres verdiene i sin relativitet og innordnes i et univers hvor det hellige er det eneste absolutte. Eller for å si det enkelt: Den som har funnet det sanne,

det gode og det skjønne, har ikke dermed funnet Gud. Men den som har funnet Gud, får alt annet i tilgift.

I sin kyndige behandling av Bachs musikk fremhever forf. lovprisningen som det bærende motiv, ikke bare i de kirkelige, men også i de «verdslige» verker. For Gud er alt livs skaper, frelser og herre. Her finner han også enheten av frihet og formbundethet: «As the praise of the Eternal God, Christian art was an expression of boundless freedom; but as the praise of the God who had limited himself in the Incarnation, it bound itself to form» (s. 159). Er dette bare en teologisk åndrikhet? Jeg tror ikke det. Men slår man opp i et ellers så utmerket leksikon som Aschehougs, finner man ikke det kristne grunnlag og den kristne ånd i Bachs musikk nevnt med et ord (selv om det ikke helt kan forties at han faktisk har prestert en og annen religiøs komposisjon!). I stedet får vi høre at «det er især sjelelivets hemmelige rørelser han gir alltid nye uttrykk for». Pussig.

Personlig kan jeg nok av og til finne dialektikken lovlig tilspisset i denne boken, men den er interessant i sitt opplegg, energisk gjennomført og full av teologisk vitalitet.

Johan B. Hygen.

N.T.T. 1935 HEFTE 4 SØKES

For et bibliotek søkes N.T.T. 1935: 4. Henv. prof. Hygen, postboks 5280, Oslo.

GTU Library
Periodical G
/Norsk teologisk tidsskrift
3 2400 00184 3394

FOR USE IN
SFTS LIBRARY ONLY
Does Not Circulate

THE SCHUBERTH
BOOKBINDERY